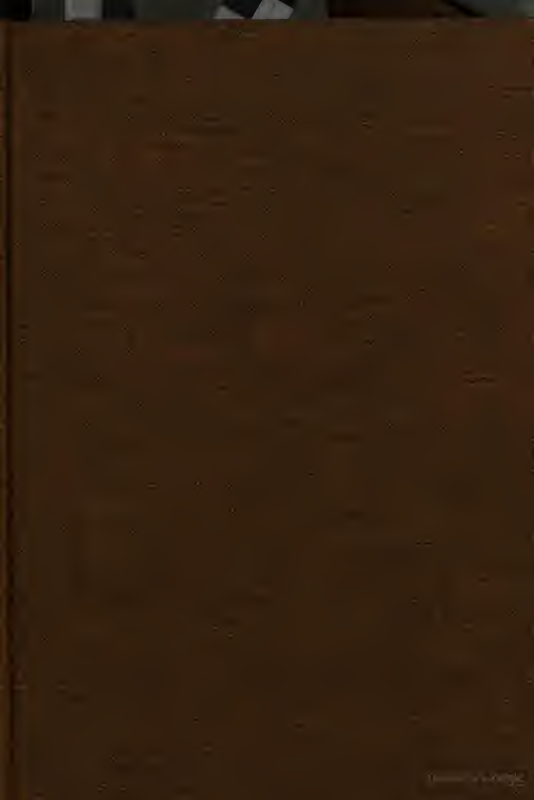
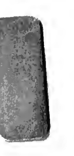






ESSAI

SUR

LES CONFESSIONS DE SAINT AUGUSTIN

PAR

ARTHUR DESJARDINS,

DOCTEUR ÈS-LETTRES, DOCTEUR EN DROIT,

AVOCAT A LA COUR IMPÉRIALE.

CHEZ TOUS LES LIBRAIRES
DU DÉPARTEMENT
DE L'OISE.

PARIS,
CHEZ DURAND, LIBRAIRE,
rue des Grès.

1858.

ESSAI

SUR

LES CONFESSIONS DE SAINT AUGUSTIN

PAR

ARTHUR DESJARDINS,

DOCTEUR ÈS-LETTRES, DOCTEUR EN DROIT,

AVOCAT A LA COUR IMPÉRIALE.



CHEZ TOUS LES LIBRAIRES
DU DÉPARTEMENT
DE L'OISE.

PARIS.
CHEZ DURAND, LIBRAIRE,
rue des Grès.

1858.

A M. THOMAS,

Conseiller-Maître à la Cour des Comptes.

HOMMAGE DE RESPECTUEUSE AFFECTION.

INTRODUCTION.

Il n'est pas sans quelque danger de faire un nouvel Essai sur les Confessions de saint Augustin. Le plan des Confessions offre tant d'irrégularités et l'ouvrage contient une si grande accumulation d'idées diverses qu'on ne peut se contenter de dire : j'ai suivi l'auteur lui-même dans tous ses récits, dans toutes ses prières, dans toutes ses rêveries. Vous êtes-vous fait, dira-t-on, le commentateur des Confessions? Non : telle n'était pas ma pensée; les Confessions n'ont pas besoin d'un commentaire.

Ce qui m'a séduit, je l'avoue témérairement, c'est un peu l'irrégularité du plan et le grand nombre d'idées éparses dans ce livre. Il m'a semblé que je retrouvais, réfléchie dans un miroir fidèle, non-seulement la vie d'Augustin jusqu'à sa conversion, mais encore son âme toute entière. Nulle part il ne s'est ainsi révélé. Prenez les sermons, vous verrez l'orateur; les ouvrages de controverse, vous verrez le chef de parti, fait pour la lutte et prompt au combat; les traités *de Ordine*, *de Immortalitate animæ*, etc., vous verrez le philosophe; et c'est ainsi que chaque série des ouvrages d'Augustin vous fera connaître son génie par quelque côté. Mais les Confessions nous amènent naturellement à envisager ce génie sous ses diverses faces. Voilà le motif ou du moins l'excuse de mon projet.

Dans un premier chapitre il est question de l'ouvrage même. On y voit d'abord en quoi les Confessions d'Augustin diffèrent des autres livres qui paraissent, au premier aspect, leur ressembler. En effet, rien ne contribue mieux à nous faire connaître l'homme que cette sincérité, cette hu-

ici j'ai comparé l'éloquence de saint Ambroise à celle de saint Augustin; puis, revenant aux théories de saint Augustin sur l'art oratoire, j'ai parlé rapidement du traité de la Doctrine chrétienne, sans tenir compte de la date de ce traité, parce que, comme me l'a très-justement fait remarquer M. Egger, « la rhétorique de saint Augustin ne diffère » pas de la rhétorique enseignée avant lui par les rhéteurs » de bon sens. » Ce chapitre finit par la conversion de saint Augustin; en effet, sa position officielle dans l'enseignement était le dernier lien qui le rattachât aux espérances du siècle et à la vie du monde. Augustin quitte enfin sa chaire de rhétorique.

Dans un dernier chapitre, j'expose et je discute les idées philosophiques émises par saint Augustin dans ses Confessions : 1° sur la mémoire, 2° sur le temps, 3° sur la création; ces idées se rattachent l'une à l'autre par un lien étroit. C'est ce qui fait que je n'ai pas voulu parler du problème philosophique de la création dans le chapitre sur le Manichéisme.

Ai-je donc consacré mon temps et mes soins à poursuivre de parti pris, et d'un bout à l'autre de mon livre, le triomphe de quelque idée historique ou philosophique? Non : cette courte étude est un essai de critique littéraire et morale où je passe en revue plusieurs questions sans idée préconçue et sans esprit de système. Si l'on me demande quelle est mon intention, la réponse est simple : J'ai voulu envisager le génie d'Augustin sous ses diverses faces, en m'attachant surtout aux Confessions.

CHAPITRE I.

LE LIVRE DES CONFESSIONS.

« Il y a deux sortes de confessions : la première est un » éloge, la seconde un gémissement ; celle-ci une marque de » repentir, celle-là une marque d'honneur. Car louer Dieu, » c'est une confession ; s'accuser soi-même, c'est encore » une confession ; et je ne vois pas de plus digne objet des » discours des hommes (1). » Ces paroles de saint Augustin résument en quelque sorte toute la pensée de ses *Confessions :* c'est un retour sur la vie passée ; c'est un éloge de Dieu. Il réserve la première partie au récit de ses erreurs ; mais pourtant il n'oublie jamais d'y mêler des paroles de reconnaissance et d'amour ; la seconde, il la consacre plutôt à célébrer les bienfaits dont Dieu l'a comblé, sans perdre de vue le souvenir de ses égarements.

Voilà donc un livre unique dans son genre : quelques hommes ont fait leurs mémoires et livré plus ou moins discrètement au public les détails de leur vie intime : saint Augustin seul a fait des confessions.

S'il est naturel de bien parler de soi, j'avoue qu'il me semble moins naturel d'aller se révéler soi-même et se maltraiter devant les autres : c'est une étrange entreprise que d'oser dire à ses contemporains, sans rien dissimuler : « Voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce que je fus. » Dans l'antiquité grecque et romaine, je ne sache pas qu'on ait jamais tenté rien de semblable, et cela s'explique par

(1) D. Aug. in Psalmum XCIII. Enarratio.

beaucoup de raisons. Les anciens connaissaient peu ces ouvrages, nommés diversement chez nous, où quelque personnage illustre veut bien nous laisser voir un coin de sa vie privée, et consent à dire de soi tout le mal qu'il faut pour faire passer le bien qu'il raconte. Cicéron avait écrit des mémoires, mais sur son consulat; César avait écrit des mémoires, mais sur la guerre des Gaules; la mère de Néron, dit Tacite (1), avait écrit des mémoires, mais personne ne croira qu'Agrippine ait raconté sa vie intime aux Romains. L'histoire, « cette lumière des temps, cette maîtresse des » peuples (2), » devait revêtir toutes les formes chez ces nations où, pour tout homme éclairé, les affaires de l'Etat étaient les seules affaires, la vie publique la seule vie. Mais à Rome, par exemple, quel intérêt pouvait inspirer aux gens lettrés l'ouvrage d'un préteur ou d'un édile racontant ses aventures privées, ses affections, ses joies et ses chagrins?

Justin, dans sa préface ou plutôt dans sa dédicace, expose les motifs qui le décident à compiler Trogue-Pompée : « C'est à vous que j'ai adressé cet ouvrage, non pour vous » instruire, mais pour le soumettre à votre critique, et en » même temps pour vous rendre compte de mon loisir, dont » il faut justifier l'emploi, comme l'exige Caton (3). » Justin veut *nous rendre compte de son loisir;* et que fait-il? Un abrégé de l'histoire universelle. Voilà comme les anciens entendaient la phrase de Caton.

Je sais que l'empereur Marc-Aurèle, arrivé au faîte du pouvoir et jetant un regard sur sa vie, a parlé de ses parents et de ses maîtres au premier chapitre de ses Pensées. On connaît ce début :

(1) Ann. IV, 53.

(2) Cicéron.

(3) Quod ad te, non tam cognoscendi quam emendandi causa transmisi : simul ut et otii mei, cujus et Cato reddendam operam putat, apud te ratio constaret.

I « De mon aïeul Vérus :
» Mœurs honnêtes; jamais de colère.
II » De mon père, tant par sa réputation que par l'idée
» qui me reste de lui : Modestie et vigueur mâle.
III » De ma mère : Piété, bienfaisance. Non-seulement ne
» jamais faire le mal, mais n'en avoir pas même la pensée.
» Me nourrir d'une façon simple. Fuir en tout le luxe des
» riches. »

De là Marc-Aurèle passe aux exemples de vertu que lui a légués son père adoptif.

Mais le livre du philosophe et celui du chrétien me semblent précisément offrir un saisissant contraste. A Dieu ne plaise que je méconnaisse la sublimité de la morale stoïcienne! Mais quelle sécheresse dans l'ouvrage de Marc-Aurèle, quand on le compare à ces Confessions, si pleines de flamme et de tendresse! Je sais que même chez Marc-Aurèle on trouve des pensées sur l'humilité; mais n'y a-t-il pas quelque orgueil dans ces actions de grâces adresées aux Dieux? Saint Augustin raconte sa vie en déplorant ses misères. Marc-Aurèle procède autrement; il remercie les Dieux de l'avoir fait si heureux et si bon. Du reste, ces remerciements rapides ne sont là que pour montrer au sage quels sont les véritables dons des Dieux : Marc-Aurèle ne songe pas à nous raconter sa vie.

Cependant l'Empire avait anéanti la vie publique, et le christianisme réforma la vie privée. Tout un ordre nouveau d'idées se fit jour : les citoyens de Rome purent recommencer à connaître, après tant de siècles écoulés, les affections de la famille, les joies et les douleurs domestiques. C'était une source vive où pouvaient désormais puiser les écrivains. Un préfet ou un président put trouver des lecteurs sans parler des devoirs de sa charge, un évêque sans parler théologie. Une littérature nouvelle put germer et fleurir au soleil du christianisme.

Mais de là aux *Confessions*, qu'il y a loin encore! Quelle différence entre ces mémoires où l'homme parle de lui sans malveillance, fait un choix dans les événements intérieurs, en écartant ceux qui lui déplaisent, et ces autres mémoires où l'homme se dévoile tout entier!

Qu'un écrivain tente sans motifs une pareille entreprise, on aura de la peine à ne pas le taxer de folie. C'est pourquoi (1) les confessions de Rousseau m'ont toujours jeté dans un profond étonnement : à quoi bon nous révéler tant de turpitudes? Il nous dit dans ce début célèbre : « Je veux montrer » à mes semblables un homme dans toute la vérité de la » nature. » Très-bien, mais pour quelle raison? Est-ce pour honorer *la nature humaine?* Je ne puis le penser. Serait-ce dans une vue contraire? Rousseau me défend de le croire. « Quiconque examinera par ses propres yeux mon naturel, » mon caractère, mes mœurs, mes penchants, mes plaisirs, » mes habitudes, et pourra me croire un malhonnête homme, » est lui-même un homme à étouffer. » Qu'est-ce donc? Voici un homme d'un esprit subtil, d'un génie profond : s'il aborde une théorie philosophique, il la rajeunit, il la renouvelle au feu de son âme; bien plus, il sait pénétrer les secrets les plus cachés de la politique; il envisage avec une hardiesse incomparable, avec un prodigieux mépris des faits, des temps et des lieux, les principes de la constitution des empires; il étonne son siècle par la fougue de ses paradoxes et le captive en même temps au charme de ses paroles. C'est trop peu pour son orgueil : il va parler de lui. Mais qu'a-t-il à dire? Il racontera ses vices et ses misères. Sans doute il jouit d'avance de la surprise publique, peut-être de l'indignation publique : le calme lui pèse : on a discuté ses idées : c'est lui, lui seul

(1) V. un remarquable parallèle de saint Augustin et de J.-J. Rousseau dans les Essais de Littérature et de Morale de M. Saint-Marc Girardin, t. II.

qu'on va discuter. Du reste, il s'offre à guider l'opinion de ses lecteurs. Estimez-moi, quelle que soit ma vie, car j'ai l'audace d'être mon historien. La folie de son orgueuil, voilà le mot de l'énigme, ou l'énigme n'en a pas.

Il n'en est pas de même du livre de saint Augustin. Les Confessions, comme les Soliloques, débutent par une prière. Dans les Soliloques, la Raison dit à saint Augustin : Prie Dieu, ton salut et ton appui, de te mener au but où tu aspires. Saint Augustin commence immédiatement une longue invocation : « Dieu créateur du monde, fais d'abord que je t'adresse une » prière agréable, ensuite que je me rende digne d'être » écouté, puis enfin que je sois exaucé (1). » La Raison tenait sans doute le même langage au pieux évêque, lorsqu'il écrivait ses confessions : « Seigneur, vous êtes grand, vous » êtes louable ; votre puissance est infinie ; votre sagesse est » sans bornes. » La première phrase des Confessions est une citation de saint Paul. Saint Augustin poursuit : « Et c'est » vous que l'homme veut louer (2). » Voilà la première idée qui s'offre à nous : les Confessions seront un hymne de louange, et déjà la préface est une prière. Un peu plus loin, à la fin de cette préface, le souvenir des iniquités passées commence à se présenter à l'esprit de l'écrivain ; il s'humilie, il implore le pardon de ses fautes : « Seigneur, je n'entre point en » jugement avec vous qui êtes la vérité, et pourtant laissez- » moi parler, moi, terre et cendre. Laissez-moi parler, » car je parle à votre miséricorde (3). »

Saint Augustin se plaît à ces genres de préambules : nous retrouvons à chaque instant la même pensée reproduite sous la même forme dans le cours de l'ouvrage ; mais nulle part ce dessein de célébrer les bienfaits de Dieu n'est plus nette-

(1) Soliloq. I, 1.

(2) Confess. I, 1.

(3) Confess. I, 5-6.

ment indiqué qu'au début du cinquième livre : « Seigneur, » dit-il au chapitre premier, recevez la dédicace de mes » Confessions... Mon âme veut vous louer pour vous aimer; » elle confesse vos miséricordes pour vous louer. La création » ne cesse pas de chanter vos louanges, les êtres spirituels » par leur propre bouche, les êtres corporels par la bouche » de ceux qui les contemplent, et notre âme se réveille de » ses langueurs, elle se soulève vers vous en s'appuyant sur » vos œuvres, pour arriver jusqu'à vous, artisan de tant de » merveilles; et là est sa vraie nourriture, là sa véritable » force. » Saint Augustin écrivait plus tard à Darius en lui envoyant son ouvrage : « Vois ce que je fus, tel que je me » suis peint moi-même; et si quelque chose te plaît en moi, » ne va pas me louer; c'est Dieu, l'objet de mes louanges, » qu'il faut en louer avec moi (1). »

Les confessions n'étaient pas seulement une prière : en même temps qu'il s'adressait à Dieu, saint Augustin s'adressait aux hommes. Il était évêque d'Hippone depuis deux ans; et ce zèle infatigable qu'il consacrait à la défense et à la propagation de la foi ne lui permettait pas d'écrire un livre de philosophie contemplative, un pur et simple cantique d'actions de grâces en l'honneur de Dieu. L'Evêque d'Hippone est toujours le prédicateur du monde chrétien : toutes les paroles qui tombent de ses lèvres sont avidement recueillies par une foule immense de fidèles. S'il parle, c'est qu'il enseigne; s'il écrit, c'est qu'il enseigne. « Pasteur et docteur » sont termes synonymes (2), » disait-il plus tard. Réchauffer le zèle des catholiques, abolir les derniers restes du paganisme, maintenir la pureté de la doctrine chrétienne dans l'univers conquis à Dieu, communiquer cet amour de Dieu, ce feu sacré, son âme tout entière à cette armée dont il était

(1) Ep. 231.
(2) Ep. 59.

le premier soldat, voilà son rôle, dans les Confessions comme ailleurs. Mais dans le récit de ses longs égarements, et de sa conversion, le monde le croira-t-il? Car enfin, qui pourrait forcer la conviction du mondo? On le croira : la charité croit tout entre ceux qu'elle unit de ses liens indissolubles : « Je me confesse donc à vous, Seigneur, *de sorte » que les hommes m'entendent* (1). » Ses confessions serviront à montrer aux hommes de quel abîme il est revenu : elles ranimeront les cœurs contre l'engourdissement et le désespoir, elles les éveilleront à l'amour de la miséricorde et aux douceurs de la grâce divine (2).

Aussi ne nous attendons pas à trouver un plan bien régulier, une histoire exactement et minutieusement détaillée de la vie du saint évêque, commençant au premier chapitre et finissant au dernier : rien n'est plus éloignée de sa pensée. Il semble craindre de s'offrir toujours lui-même en spectacle d'un bout à l'autre de son livre. C'est ainsi qu'après sa conversion, il n'a plus rien à raconter, et trouve à peine quelques mots pour nous peindre l'état de son âme et la transformation de sa vie. Encore se croit-il obligé de nous en donner les raisons : « Seigneur, *de quel fruit* est-il donc » que je confesse aux hommes en cet écrit, non pas ce » que je fus, mais ce que je suis?...., Sans doute, beaucoup » de ceux qui me connaissent ou ne me connaissent pas le » désirent. Mais dans quel intérêt le désirent-ils?... » Mes frères, se dit-il, verront ce que Dieu a fait en moi et ce qu'il me reste encore à faire; mes frères aimeront en moi ce que Dieu leur apprend à aimer; ils plaindront en moi ce que Dieu leur apprend à plaindre (3).

Dès lors il paraîtra moins étonnant que saint Augustin ait

(1) Confess. X, 3.
(2) Confess. X, 3.
(3) Confess. X, 4.

renfermé dans ses Confessions un traité psychologique de la mémoire, un traité métaphysique sur la nature du temps, et un commentaire complet sur les premiers mots de la Genèse. L'évêque d'Hippone ne manque pas un instant à son rôle. En racontant sa vie, il enseigne par l'exemple; mais dans ces temps de lutte, il doit aux chrétiens un enseignement plus direct encore, qu'il ne se lassera pas de leur donner. « Seigneur, pourquoi vous raconter toutes ces choses? » dit-il après son traité de la mémoire. Sans doute ce n'est » pas pour vous les apprendre; c'est pour exciter votre » amour dans mon âme et dans les âmes de tous mes lecteurs, » afin qu'un seul cri s'élève : Le Seigneur est grand et infi» niment digne de louanges (1). »

En l'an 397, le grand danger de la foi chrétienne était encore le Manichéisme. En Afrique surtout, la doctrine de Manès avait fait des progrès sérieux : saint Augustin consacra sa vie et son génie à la combattre. Il nous reste de lui trente-trois ouvrages contre les Manichéens; les Confessions ne sont pas comprises dans cette liste, mais le Manichéisme n'y est pas moins vivement attaqué : allusions perpétuelles, réfutations directes, rien n'y manque; chaque page respire toute l'ardeur de la lutte. La même année, en effet, Augustin, par son grand ouvrage contre Faustus, portait le coup suprême à l'hérésie manichéenne. C'est ici surtout que l'évêque d'Hippone avait la prétention d'instruire les hommes. Il avait à leur montrer comment il était tombé dans l'erreur et comment il en était sorti. Dans une dispute publique, un des apôtres de la secte lui avait hautement reproché sa désertion : le transfuge voulut expliquer sa conduite, et rien ne pouvait mieux servir la cause du christianisme en Afrique que l'histoire de cette désertion fameuse.

Remercier Dieu, instruire les hommes, voilà donc le but

(1) Confess. XI, 1.

des Confessions. Rousseau pouvait dire : « L'objet propre de » mes Confessions est de faire connaître exactement mon in- » térieur dans toutes les situations de ma vie » (1). Mais un pareil dessein n'est pas sans quelque péril, et les grâces du style ne rachètent pas toujours les longues minuties, les détails insignifiants, les futilités sans nombre inséparables d'un si beau plan. Peut-être cependant n'est-il pas sans quelque charme de revenir avec complaisance sur le passé, d'analyser une à une les impressions d'autrefois, de faire revivre tous les souvenirs de jeunesse et de donner au public sa propre histoire en plusieurs volumes, avec le ferme propos d'y parler toujours de soi. Mais cette hérésie renaît de ses cendres; cette autre envahit le monde chrétien tout entier : ici un schisme commence; là c'est une guerre civile; hier on assemblait un concile; demain ce seront les messagers des Eglises de l'Orient ou de la Gaule qui viendront demander l'éclaircissement d'un texte ou l'explication d'un dogme. « Vais-je donc raconter tout au long par quelles voies secrètes » Dieu m'amena au sacerdoce? se demande Augustin. *Ah!* » *chaque goutte de temps me coûte si cher!* » (2) Que Rousseau (3) vienne dire : « Ce n'est pas à moi de juger de l'im- » portance des faits; je les dois tous dire et laisser au lec- » teur le soin de choisir, » cela se conçoit; mais saint Augustin ne procédera pas ainsi. S'il raconte en détail quelque événement de son enfance ou de sa jeunesse, ce n'est pas au hasard et sans un dessein arrêté : lui-même fait le choix que Rousseau laisse au lecteur. Ce qu'il ne manque pas de révéler, ce qu'il expose au grand jour, ce sont ses progrès dans le mal et ses progrès dans le bien, l'histoire de sa chute et l'histoire de sa conversion, ses égarements et son retour

(1) Confessions. Partie II, livre VII.
(2) Confess. XI, 2.
(3) Confessions. Partie I, livre IV.

à Dieu. S'il nous parle de sa mère, c'est pour nous dire tout ce qu'il doit à ses prières et à ses larmes; s'il parle de ses amis, c'est pour nous raconter tant de graves entretiens qui hâtaient le jour attendu par sa mère; s'il parle de ses travaux, c'est pour nous montrer comme ses études l'éloignent ou le rapprochent de la vérité. Tout le reste est à peine effleuré. Mais quand il est dans son sujet, il ne se figure pas qu'il appartienne au lecteur « d'assembler les éléments et de » déterminer l'être qu'ils composent, ni que le résultat doive » être son ouvrage » (1). Non; après le récit, le commentaire; après l'acte, le jugement.

Ce qui fait l'intérêt de l'histoire privée comme de l'histoire publique, ce n'est pas le nombre d'événements qui se déroulent sous les yeux du lecteur. Qu'importe que Rousseau s'arrête à Lyon dans l'automne de 1741, qu'il y revoie M. Bordes avec lequel il avait depuis longtemps fait connaissance, et le chirurgien Parisot, « le meilleur et le mieux » faisant des hommes? » (2). Ce que j'aime dans les Confessions de saint Augustin, ce sont les larmes après la faute, les cris de joie et de reconnaissance après les premiers pas dans la route du bien, l'ardeur du blâme et l'enthousiasme de l'éloge. Mon libre jugement n'en est pas gêné : j'apprécie après lui, comme lui, si je veux; si je veux encore, autrement; mais je me plais à voir ce que l'auteur pense de soi; tant qu'il n'a pas conclu, tant qu'il se refuse à jeter un dernier regard sur lui-même, la confession est incomplète.

Ainsi l'évêque d'Hippone va nous raconter ses fautes; mais comment les racontera-t-il? C'est ici qu'un abime sépare les deux ouvrages. Il ne s'agit pas de faire un roman licencieux, où l'éloquence passionnée de l'auteur ajoute encore à l'effet des descriptions et rallume dans les âmes des lecteurs tous

(1) Rousseau. Confessions. Partie I, livre IV.
(2) Confessions. Partie II, livre VII.

les feux qui ont ravagé la sienne. Non ; une profonde connaissance du cœur humain lui apprend ce qu'il doit dire et ce qu'il doit taire. Le souffle du christianisme a passé sur toutes ces peintures ; les désordres de saint Augustin ne m'apparaissent qu'au milieu des douleurs de l'expiation. S'il met à nu les anciennes plaies de son âme, c'est pour les couvrir de ses larmes, et la douleur à laquelle je compatis est celle du repentir.

Mais peut-être cette mesure dans l'expression, cette chasteté dans la pensée va-t-elle nuire au charme du récit? Je ne le pense pas. Ce voile qu'il jette sur ses désordres ne nous cache pas Augustin tout entier ; sous cette phrase timide je sens encore tous les mouvements d'un cœur ardent, et la réserve même de l'auteur attache un nouvel intérêt au récit. Ce qui manque, ce qui manque absolument, c'est la peinture grossière et désordonnée des plaisirs d'autrefois ; mais je n'en ai pas besoin pour connaître l'homme, et son livre est un miroir où je retrouve toutes ses idées, ses sentiments, ses passions, ses défaites et ses victoires. Socrate voile ses statues : personne n'accuse Socrate d'avoir mutilé les statues des Grâces.

Avons-nous donc une statue parfaite, régulière et pure comme un chef-d'œuvre de l'art antique ? Je ne le prétends pas. Il ne faut pas chercher dans chaque ouvrage de l'évêque d'Hippone cette juste proportion, cet artifice heureux de composition que nous demandons aux grands écrivains de Rome ou d'Athènes. Pour se faire une idée exacte du génie d'Augustin, il faut considérer l'ensemble de ses ouvrages ; alors on s'incline devant la majesté du monument immortel. Mais Augustin, écrivant toujours selon les besoins du moment, ne songeait guère à donner à chacun de ses livres cette exquise perfection (1) qu'avait connue la sage antiquité. Sa

(1) Saint Augustin le dit lui-même dans son livre sur le Mensonge (chap. I.). « Sane quisquis legis, nihil reprehendas, nisi cum totum

vie est un combat. Qu'importe de gagner la bataille selon les règles? Au spectacle de tant de services rendus à la cause du christianisme et de la civilisation, je suis moins choqué d'une faute de composition ou de style. J'aime trop Cicéron pour ne pas regretter un peu sa langue; mais je ne suis pas assez injuste pour reprocher à saint Augustin d'être né à Thagaste et d'avoir vécu au quatrième siècle.

legeris; atque ita minus reprehendes. Eloquium noli quærere: multum enim de rebus laboravimus et de celeritate absolvendi tam necessarii quotidianæ vitæ operis: unde aut tenuis aut prope nulla fuit nobis cura verborum.

CHAPITRE II.

DU CARACTÈRE DE L'ÉCRIVAIN.

A cette époque, ce n'était pas assez que d'avoir un grand esprit, une connaissance approfondie des textes et une longue habitude des controverses religieuses pour conduire le monde civilisé dans la voie nouvelle frayée par le Christ. Ces éminentes qualités d'Augustin ne suffisent pas à expliquer l'influence qu'il exerça sur tout son siècle. Pour jouer ce rôle, pour accomplir cette tâche, eût-il suffi d'un Tertullien, d'un Lactance, d'un Origène, d'un Jérôme? Non, sans doute : nul d'entre eux n'eût de même entraîné tout ensemble la foule et les chefs, passionné tout à la fois le peuple et les pasteurs; nul n'eût de même associé le monde à ses combats et à ses triomphes; nul n'eût ainsi conquis l'amour des hommes en défendant ainsi la cause de Dieu. Je laisse ici de côté ce génie unique chez les docteurs de l'Eglise occidentale, ce génie qui aborda les questions les plus élevées de la métaphysique avec une profondeur incomparable, et qui, tout en traitant avec un bon sens supérieur les questions pratiques de la morale, sut éclairer d'une vive lumière plus d'un mystère obscur de la théodicée et de la religion nouvelle. Voilà sans doute ce qui justifia près des évêques de toute la chrétienté l'autorité de l'évêque d'Hippone sur le peuple d'Afrique. Mais ce double caractère qu'il reconnaissait à la religion chrétienne, d'attirer les hautes intelligences par son élévation, et la multitude par son langage de tendresse et d'amour, semble se refléter en lui; la source même de cette autorité sans bornes

sur le peuple d'Afrique et plus tard sur tous les hommes, il faut la chercher dans le cœur d'Augustin.

L'enfant de Thagaste était né avec une âme ardente; il avait en lui les germes de toutes les grandes passions qui se développèrent plus tard avec force. Tant que l'ambition le pressa, nul ne se montra plus avide; Manichéen, il le fut avec ferveur; défenseur de la foi, rien ne sut le glacer; évêque, il eût pris le casque et l'épée pour arracher Hippone aux Vandales. Amour, regrets, malheurs, souvenirs chers ou cuisants, il peint tout comme il a tout senti. Mais quelle vivacité d'impressions, quelle profondeur, quelle tendresse, quelle mobilité passionnée de sentiments! Quels accents d'enthousiasme! quels élans d'amour! Et plus tard, après le premier feu de la jeunesse, cette ardente sensibilité ne va pas s'éteindre en s'épurant. « Il aime Dieu comme il aimait » ses maîtresses, » disait-on de ce divin poète, dont l'âme se révélait dans le plus pur et le plus harmonieux langage. Augustin porta dans l'amour de Dieu toute cette fougue de tendresse que rien n'avait pu satisfaire. A voir comme il aimait avant sa conversion, on pouvait pressentir ces éloquentes comparaisons de l'amour du monde et de l'amour de Dieu (1), ce désir infini des choses célestes, et cette phrase de regret citée par Bourdaloue : « *Sero te amavi*, » Ah! Seigneur, c'est trop tard que je vous ai aimé (2)! Ce grand cœur uni à un si grand esprit subjugua toutes les âmes de l'univers chrétien. Voyons-le tel qu'il l'a peint lui-même.

M. de Lamartine, dans ses Confidences, reproche à Rousseau de s'être appesanti sur les détails de son enfance dans ses Confessions. Saint Augustin n'a pas encouru le même reproche; soit que les souvenirs fussent effacés, soit qu'il jugeât un tel récit indigne du lecteur, il procède d'une tout

(1) V. Sermo 344. De amore Dei.

(2) Bourdaloue. Sermon sur l'amour de Dieu.

autre manière. En nous parlant de ses premières années, à propos de cette enfance qui passe, il s'élève à la vie immuable de Dieu : c'est le point de départ d'une foule de considérations philosophiques : « Seigneur, dites-moi si mon en-» fance a succédé à quelque âge expiré déjà, et si cet âge est » celui que j'ai passé dans le sein de ma mère (1). » Mais qu'on ne s'y trompe pas : il accusera son enfance même, qui rentre ainsi directement dans l'objet de ses Confessions : car *l'enfant est né pécheur :* l'âme des enfants n'est pas innocente ; il a vu lui-même un enfant dévoré par la jalousie, qui ne parlait pas encore, mais qui déjà regardait, pâle et farouche, son frère de lait. La conclusion est facile à prévoir : « Si j'ai été conçu dans l'iniquité, si ma mère m'a nourri » dans le péché, où donc, où, quand votre esclave fut-il in-» nocent ? (2) » Mais chez lui pourtant l'amour de Dieu naissait avec la pensée. Il avait appris des hommes qui priaient l'existence de quelqu'un de grand, qui pouvait, sans apparaître à nos sens, nous exaucer et nous secourir : « Seigneur, » je vous priai tout enfant, comme mon refuge et mon asile ; » à vous invoquer je rompais les liens de ma langue, et je » vous priais, tout petit, avec grande ferveur, pour n'être » pas battu à l'école (3). »

Si je reconnais avec M. de Lamartine « qu'il faut laisser le » berceau aux nourrices, et nos premiers sourires, et nos » premières larmes et nos premiers balbutiements à l'extase » de nos mères (4), » je reconnais aussi qu'un puissant intérêt s'attache à certains détails de l'enfance des grands hommes : c'est quand je retrouve en germe les facultés, les sentiments, les passions qui se développeront plus tard sur

(1) Confess. I, 6.

(2) Confess. I, 7.

(3) Confess. I, 9.

(4) Confidences, III, 3.

un plus vaste théâtre. On se rappelle avec un charme inexprimable quelques détails de l'enfance d'un Sophocle ou d'un Cicéron. Naguères on se plaisait à lire dans l'histoire d'une auguste et sainte fille des rois de Hongrie : « Toutes les fois » qu'elle le pouvait, elle entrait dans la chapelle du château, et là, en se couchant au pied de l'autel, elle faisait » ouvrir devant elle un grand psautier, bien qu'elle ne sût » pas encore lire, puis, pliant ses petites mains et levant » les yeux vers le Ciel, elle se livrait avec un recueillement » précoce à la méditation et à la prière (1). » J'aime dans les Confessions ces premiers souvenirs, qui sont en si parfaite harmonie avec les derniers; je m'intéresse à cet enfant qui, gravement malade, dans un élan d'amour et de foi, demande le baptême (2). Des premières scènes de la vie, ce qui reste le plus vivement imprimé dans la mémoire, et ce qui doit aussi nous frapper davantage, c'est une semblable prière, c'est ce témoignage d'amour et de tendre confiance. Si l'homme commence avec le sentiment et la pensée, c'est là que commence saint Augustin.

Mais déjà tous les sentiments, toutes les passions entrent à flots précipités dans cette âme ardente; les lenteurs de l'étude le rebutent ; le joug d'un maître lui pèse; le jeu l'attire; les vanités du combat et de la victoire le transportent. Cette puissance invincible d'aimer va se répandre en mille excès.

Sa plus vive jouissance était d'aimer et d'être aimé (3) : « Je brûlais, dès mon adolescence, de me rassasier de toutes » les voluptés; et je n'eus pas honte de prodiguer la sève de » ma vie à d'innombrables et ténébreuses amours, et ma » beauté s'est flétrie, et je n'étais plus que pourriture aux

(1) Le comte de Montalembert. Histoire de sainte Elisabeth de Hongrie.
(2) Confess. I, 11.
(3) Confess. II, 2.

» yenx de Dieu, alors que je me plaisais à moi-même et » désirais plaire aux yenx des hommes » (1). Et plus loin : « Je ne m'en tenais pas à ces liens d'âme à âme, sur le seuil » chaste et lumineux de l'amitié. D'impures vapeurs s'ex- » halaient de la fange de ma chair...; elles convraient et » obscurcissaient mon cœur : la sérénité de l'amour était » confondue avec les nuages de la débauche (2). »

Il appartenait à la civilisation nouvelle de dégager les affections humaines de tant de liens où le matérialisme païen les tenait captives. Faut-il s'en prendre à la philosophie grecque, comme on l'a fait souvent? Il y aurait là quelque injustice. Ce n'est pas que la sagesse antique ait constamment, inflexiblement, tracé la limite entre l'union des âmes et l'amour sensuel : mais ne l'accusons pas non plus d'être toujours restée mnette et désarmée. M. Egger, dans son Apollonins Dyscole (3), cite un texte où le grammairien d'Alexandrie fait nne distinction entre les verbes ἐρᾷν et φιλεῖν, « distinction fondée sur une exacte analyse du cœur humain et » justifiée par l'antorité des meilleurs écrivains grecs. » « Ἐρᾷν et φιλεῖν, ajoute M. Egger, se traduisent tous deux en » français par *aimer ;* mais l'un désigne, sinon l'amour tont » sensuel, du moins la passion ardente et irréfléchie ; l'autre, » l'affection calme et sage d'une âme qui se possède et se » gonverne. » En effet, il suffit de lire le huitième livre de la Morale à Nicomaque ponr se convaincre qu'Aristote avait su profondément analyser et distinguer les divers genres d'affections humaines : « Le plaisir seul semble inspirer les » amitiés des jeunes gens, dit-il; ils ne vivent que dans la » passion, et ils poursuivent surtout le plaisir, et même le » plaisir du moment. Avec le progrès des années, les plaisirs

(1) Confess. II, 1.

(2) Confess. II, 2.

(3) Chapitre VII.

» changent et deviennent tout autres. Aussi les jeunes gens » forment-ils très-vite et cessent-ils non moins vite leurs » liaisons. L'amitié tombe avec le plaisir qui l'avait fait » naître ; et le changement de ce plaisir est bien rapide. Les » jeunes gens sont nussi portés à l'amour ; et l'amour le plus » souvent ne se produit que sous l'empire de la passion et » du plaisir. Voilà pourquoi ils aiment si vite, et cessent » également si vite d'aimer...

» L'amitié parfaite est celle des gens qui sont vertueux et » qui se ressemblent par leur vertu (1). »

L'antiquité païenne avait trop oublié ces leçons : mais la philosophie nouvelle, pratique et populaire, va trouver d'admirables accents pour flétrir cette prostitution des plus nobles sentiments de l'âme humaine. Quel est le langage du philosophe chrétien ? il sait la force, il connaît la source de l'amour : « Vous dit-on d'éteindre l'amour ? Loin de nous cette » doctrine ! L'inertie, la mort, le malheur, voilà l'état de » l'âme sans amour. Aimez donc, mais prenez garde à l'ob» jet de vos affections (2). » « L'amour impur, disait-il » ailleurs, embrase l'âme ; il la jette en proie aux désirs » terrestres et aux mortelles jouissances ; il la précipite » dans les bas-fonds, il la plonge dans l'abîme : l'amour » épuré la relève, l'enflamme pour l'éternité, l'éveille à la » jouissance des biens impérissables et la porte au ciel (3). » Quel autre, mieux qu'Augustin, pouvait teuir ce langage ? Quel autre avait mieux connu les deux amours ? Quel autre

(1) Chapitre III. Aristote, dans ce texte, se sert des mots φιλία et φίλοι pour exprimer l'amitié des jeunes gens, même quand le plaisir a formé cette amitié. Pnis quand il parle de leurs amours : Καὶ ἐρωτικοὶ δ' οἱ νέοι... Cf. Plut. Amat. IV. Καλὸν γὰρ ἡ φιλία, etc. Cf. Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité, par J. Denis, II, 142.

(2) In Psalmum XXXI. Enarratio II.

(3) In Psalmum CXXI. Enarratio

avait mieux senti les jouissances de la passion grossière e les douceurs de l'amour épuré? Les Confessions en présentent le saisissant parallèle : car, à côté des prières, des invocations, des cris de reconnaissance qui sont la dernière expression de l'amour le plus parfait et le plus élevé, je trouve la peinture énergique et fidèle, bien que merveilleusement sobre et chaste, de tous les instincts de cette âme ardente, de tous ses mouvements impétueux, de ses plaisirs et de ses angoisses. Comme rien ne l'arrêta plus tard dans l'autre voie, rien ne l'arrêta dans la première. « Parmi les » jeunes gens de mon âge, nous dit-il, j'étais honteux d'a» voir moins de sujets de honte ; je les entendais se vanter » de leurs excès, et mesurer l'éloge à l'infamie, et j'avais » à cœur de pécher, — soif de plaisir et soif de gloire... Et » lorsque je n'avais pas de quoi m'égaler aux plus corrom» pus, j'imaginais ce que je n'avais pas fait; je craignais » qu'on ne mesurât le mépris à l'innocence, la honte à la pu» reté (1). »

Mais de tels amours n'étaient pas pour satisfaire une telle âme : Augustin n'était pas homme à goûter une félicité calme et tranquille au sein de la débauche ni à placer le souverain bien dans la volupté. Sans doute, dans le combat, toute âme a ses jours de défaillance, et dans un de ces moments de faiblesse, il osa penser, le saint docteur, le disciple de Platon, le lecteur enthousiaste de l'*Hortensius*, il osa dire, au milieu d'une dispute philosophique sur la destinée humaine, qu'il donnerait la palme à la secte d'Epicure, s'il pouvait un instant cesser de croire à la survivance des âmes et à la rémunération des œuvres (2). Mais tel n'était pas le cours ordinaire de ses pensées : « De quelle amertume, disait-il à » Dieu, n'avez-vous pas tempéré la douceur de ces plai-

(1) Confess. II. 3.

(2) Confess. VI. 16.

» sirs?... Je m'enlaçais dans un réseau de soucis et de peines » ponr être livré aux verges de fer brûlantes de la jalousie, » des sonpçons, des terreurs, des colères et des que» relles (1). » On connaît le début du troisième livre, l'arrivée d'Augustin à Carthage, et la peinture des amours criminelles qui frémissent à ses côtés : dès lors il nous dit que son cœur défaillait, vide de la nourriture intérieure et vide de Dieu (2). Entendons-le s'écrier un peu plus loin : « Oh! » comme je brûlais, mon Dieu, comme je brûlais de quitter » la terre pour voler jusqu'à vous! (3) » Et s'il n'apercevait pas encore « la lumière de cette beauté chaste et pure qu'il » faut embrasser sans passion, invisible au regard de la » chair, visible seulement à l'œil intérieur (4) », il sentait déjà le malheur de cette âme téméraire qui, en se retirant de Dieu, espère trouver mieux que Dieu. *Versa et reversa in tergum et in latera et in ventrem, et dura sunt omnia. Et tu solus requies* (5).

Mais cet impérieux besoin d'aimer devait amener Augustin à quelque attachement durable. « Dans ce temps-là, » dit-il, (à l'époque de sa conversion à l'hérésie mani» chéenne), je pris une femme qui ne m'était pas nnie par » les liens sacrés du mariage, mais que la folie d'un vague » désir m'avait fait rencontrer. Je n'avais qu'elle seule et je » lui gardais ma foi : toutefois je n'étais pas sans mesurer » l'abîme qui sépare une union légitime dont la fin est de » transmettre la vie, et cette liaison de voluptueuses » amours, dont les fruits naissent malgré nous, quoique » leur naissance force notre tendresse (6). »

(1) Confess. III, 1.
(2) Ibid.
(3) Confess. III, 4.
(4) Confess. VI, 16.
(5) Ibid.
(6) Confess. IV, 2.

Il est curieux de comparer à ce récit celui de Rousseau dans une circonstance analogue :

« Le rapport de nos cœurs, le concours de nos disposi-
» tions eut bientôt son effet ordinaire.... Je lui déclarai
» d'avance que *je ne l'abandonnerais ni ne l'épouserais*
» *jamais*.... L'amour, l'estime, la sincérité naïve furent
» les ministres de mon triomphe... » et un peu plus loin :
« *Je n'avais cherché d'abord qu'à me donner un amusement.*
» Je vis que j'avais plus fait, et que je m'étais donné une
» compagne (1). » Voilà qui fait le plus grand honneur au philosophe génevois ; en séduisant une jeune fille, il n'avait cherché d'abord qu'à *se donner un amusement ;* mais *il lui avait déclaré d'avance qu'il ne l'abandonnerait jamais.* Un critique sévère pourrait voir là quelque ombre de contradiction, mais enfin la liaison se forme et se resserre. Rousseau n'aperçoit rien au-delà ; il se félicite et s'applaudit de sa belle conduite ; il s'est acquis l'estime de la postérité ; en tout cas son bonheur est assuré : « Cette douce intimité me
» tenait lieu de tout, l'avenir ne me touchait plus, ou ne
» me touchait que comme le présent prolongé ; je ne désirais
» rien que d'en assurer la durée. » Jamais une pareille intimité *n'a tenu lieu de tout* à saint Augustin. Encore incapable de supporter la lumière, il aspirait toujours à sortir des ténèbres. C'est ce que témoignent ces désirs, ces craintes, cette inquiétude de l'âme, ces continuelles perplexités : « J'aimais la vie bienheureuse et je la redoutais,
» je la fuyais et je la cherchais tout ensemble.... *Putabam*
» *enim me miserum fore nimis si fœminæ privarer ample-*
» *xibus..., cùm tam stultus essem ut nescirem, sicut scrip-*
» *tum est, neminem posse esse continentem nisi tu de-*
» *deris* (2). »

(1) Confess. Partie II, Livre VII.

(2) Confess. VI, 11.

Une grande question préoccupait alors tous les esprits, en Orient, parce que la solution heurtait rudement les habitudes et la tradition, en Occident, parce qu'il y avait là un problème de morale digne au plus haut point d'attirer l'attention des philosophes et des docteurs : c'était la question du célibat et du mariage. Les lois de Rome païenne avaient flétri le célibat ; le christianisme vint le réhabiliter. Mais quelques esprits étroits trouvèrent la réforme incomplète ; plusieurs sectes gnostiques, les Basilidiens, les Marcionites, condamnèrent absolument le mariage. D'un autre côté, le célibat rencontrait d'ardents adversaires dans les rangs des païens et chez les descendants de ces vieux Romains pour qui la première vertu des femmes était la fécondité. Parmi les adversaires du célibat se trouve d'abord Augustin.

Monique, sa mère, le pressait de se marier. Il fit sa demande et fut accueilli ; mais il s'en fallait de deux ans que sa jeune fiancée fût nubile, et comme elle lui plaisait, il prit le parti d'attendre (1). « Cependant, nous dit-il un peu » plus loin, mes péchés se multipliaient ; et quand on vint » arracher de mes côtés, comme un obstacle à mon mariage, » la femme qui vivait avec moi, il fallut déchirer le cœur » où elle avait racine, et la blessure saigna longtemps. » Mais elle, à son retour en Afrique, vous fit vœu de renon» cer au commerce de l'homme. Et, moi, malheureux, in» capable d'imiter une femme, impatient de cette attente » de deux années pour obtenir la main qui m'était promise, » moins désireux du mariage qu'esclave de la volupté, je » trouvai une autre femme, comme pour soutenir et irriter » la maladie de mon âme, en lui continuant cette honteuse » escorte de plaisirs jusqu'à l'avènement de l'épouse (2). »

(1) Confess. II, 13.
(2) Confess. VI, 15.

On le voit, Augustin était encore païen, et tandis que la philosophie chrétienne honorait « la continence volontaire, la » fuite des plaisirs même légitimes des sens, la vie affran» chie des devoirs de la paternité et consacrée à la contem» plation des vérités célestes, » son cœur était encore attaché au monde par des liens qu'il ne pouvait briser.

Mais tous les esprits élevés sentent le besoin de mettre d'accord la pratique et la théorie, leur vie et leur doctrine. Un ami d'Augustin, Alypius, le détournait du mariage et lui répétait sans cesse que ces liens ne lui laissaient pas l'espoir de vivre un jour assuré de ses loisirs, dans l'amour de la sagesse, comme il le désirait depuis longtemps (1). Augustin, avec cette éloquence entraînante et persuasive, combattait les objections d'Alypius : il lui opposait l'exemple d'hommes mariés qui étaient demeurés dans la pratique de la sagesse, le service de Dieu, la fidélité aux devoirs de l'amitié. Dans ces entretiens intimes où il donnait libre cours à son imagination, il étonnait Alypius par l'ardeur de ses désirs, par la vivacité de ses espérances, par d'enivrants tableaux des charmes de l'amour : Alypius ne réussissait guère à convaincre Augustin, mais Augustin réussissait merveilleusement à convaincre Alypius.

Rien n'était plus contraire à la doctrine de l'Eglise. Sans doute, elle était forcée de combattre les exagérations des sectes ; sans doute Clément d'Alexandrie avait à réfuter les adversaires du mariage (2). Mais bien au-dessus du mariage le christianisme plaçait le célibat et la virginité. Saint Grégoire de Nysse, saint Basile, saint Grégoire de Naziance, saint Jean Chrysostôme chez les Grecs, et, parmi les Latins, Tertullien, saint Ambroise, saint Cyprien honoraient à l'envi de leurs éloges cet héroïque sacrifice des plus invincibles

(1) Confess. VI, 12.

(2) Stromatum lib. III.

instincts de la nature humaine, car autres sont les lois des Césars, autres sont les lois du Christ, autres les décisions de Papinien, autres les préceptes de l'apôtre Paul (1). Mais l'éloge le plus curieux et le plus complet qu'il y ait du célibat se trouve assurément dans le banquet des dix vierges, par saint Methodius, évêque et martyr, qui fit un ouvrage composé de dialogues et de dix ou onze discours sur la virginité, tous exaltant cet état glorieux et au-dessus de toute louange, la force et la fleur de l'Eglise (2).

Eclairé par tant d'illustres exemples et par cet accord unanime de tous les grands docteurs, Augustin ne devait pas conserver l'opinion qu'il avait défendue avec tant de feu dans ses entretiens avec Alypius. Quelle est sa première pensée après sa conversion? « Mon Dieu, j'étais tellement converti » à vous que je ne cherchais plus de femme et que j'abdi» quais toute espérance de ce monde (3). » Un peu plus tard, l'évêque d'Hippone devait, dans une série de traités didactiques, exposer la vraie doctrine et mettre le sceau à l'enseignement des Grégoire de Naziance, des Cyprien, des Ambroise. Il nous a laissé un ouvrage sur la continence, un autre *de bono conjugali*, un autre *de sanctâ virginitate*, un quatrième enfin *de bono viduitatis*. « Nous étions l'un et » l'autre, dit-il à la fin de son entretien avec Alypius, fai-

(1) D. Hieronimus. Ad Oceanum de morte Fabiolæ, Ep. LXXVII.

(2) D. Methodii convivium. Oratio I. M. Saint-Marc-Girardin, dans ses Essais de Littérature et de Morale (t. II, p. 52), analyse cet ouvrage de saint Methodius. Il rend compte du discours de Marcelle, la plus âgée des vierges, de la discussion qui s'élève entre Marcelle et Théophila, du résumé d'Areté, la présidente, et donne une belle traduction de l'hymne final que les vierges chantent en chœur, en l'honneur de Jésus-Christ, leur époux céleste : « C'est pour toi que je suis chaste et » pure; c'est pour toi que brille ma lampe. Epoux chéri, je viens à » toi!... »

(3) Confess. VIII, 11.

» blement touchés de ce qui donne la dignité au mariage, » les devoirs de l'époux et l'éducation des enfants. Pour » moi, je n'en aimais que l'enivrante habitude d'assouvir » cette insatiable concupiscence dont j'étais la proie... (1) » Ecoutons maintenant cet admirable début du traité *de bono conjugali* :

« Puisque chacun de nous est une partie du genre hu» main; puisque l'homme est fait pour vivre en société; » puisqu'il a en lui-même une faculté naturelle et puissante, » la faculté d'aimer, ce n'est pas hors de propos que Dieu » a voulu faire sortir toute la race d'un seul homme, afin » d'unir les hommes non seulement par la ressemblance » commune de toute l'espèce, mais encore par un lien d'u» niverselle parenté. La première société naturelle dans la » race humaine est donc l'union de l'homme et de la » femme (2). » Mais jusqu'ici nous n'entendons encore que la voix d'un autre Cicéron; le docteur chrétien a plus à faire, car le christianisme doit « remanier de fond en comble » l'institution du mariage et y instituer tout ce que le paga» nisme avait méconnu. » Quelques lignes plus loin on reconnaît comme Augustin voit avant tout dans le mariage « l'exemple, le type, la consécration primitive de toute » société. » *Quod mihi non videtur propter solam filiorum procreationem, sed propter ipsam etiam naturalem in diverso sexu societatem. Alioquin non jam diceretur conjugium in senibus, præsertim si vel amisissent filios, vel minimè genuissent. Nunc verò in bono, licet annoso, conjugio, etsi emarcuit ardor ætatis inter masculum et feminam, viget tamen ordo caritatis inter maritum et uxorem* (3).

Mais contre le paganisme, contre ces mystères infâmes

(1) Confess. VI, 12.

(2) De bono conjugali, 1.

(3) De bono conjugali, 3.

devant lesquels « l'interprétation recule, la raison se cache, » la langue est muette (1), » il fallait un plus énergique remède : le christianisme avait la « sainte virginité (2). » « C'est une égale erreur que de condamner le mariage et de » l'égaler à la virginité (3), » dit Augustin. Aussi l'évêque d'Hippone, au moment de faire l'éloge de la continence et du célibat, semble se croire accablé par la grandeur de la tâche; il supplie Dieu de venir à son aide (4); bientôt un saint enthousiasme échauffe son cœur : « Seigneur, jette les » yeux sur la sainte légion des vierges; pour toi l'Eglise les » porte en son sein, pour toi l'Eglise les élève; ton éloge » est dans leurs premiers balbutiements; ton nom est le lait » qu'elles ont sucé dès leur enfance (5). » « Le rôle du ma- » riage est purement humain, dit-il ailleurs, mais la pureté » des vierges, leur chaste éloignement du mariage est une » participation à la nature des esprits célestes : c'est, dans » la chair corruptible, l'apprentissage de l'éternelle incor- » ruptibilité! (6) » C'est ainsi que la morale évangélique abolissait les restes des religions de la volupté; nul n'y était plus ardent que ce païen converti : à l'ivresse et à l'infamie de l'amour, nul ne savait mieux substituer la beauté, la pureté, la perfection de l'amour.

» Vierges saintes, dit-il, si vous deviez prodiguer votre » amour à vos maris, quels trésors d'amour ne réserverez-

(1) De civitate Dei, VII, 26.

(2) L'inscription latine du recueil d'Orelli (n° 2401), *Sodalitas pudicitiæ servandæ* placée par ce savant dans son chapitre V (Religiones et cærimoniæ Deorum immortalium) est-elle authentiquement païenne? C'est ce qu'il serait peut-être difficile de prouver.

(3) De sanctâ virginitate, 19.

(4) De continentiâ, 1.

(5) De virginitate, 36.

(6) De virginitate, 13.

» vous pas à celui pour qui vous avez voulu ignorer le ma-
» riage! (1) » Il leur parle alors de l'incomparable beauté du Dieu des chrétiens et de l'amour que ce Dieu leur demande. La conclusion du traité de la Virginité est la même que celle des Confessions : Aimez Dieu.

C'est ici que nous retrouvons toute l'ardeur de cette âme impétueuse. Lorsqu'il nous parle des affections terrestres, tantôt il semble se révéler à regret, souvent même il se laisse deviner plutôt qu'il ne se révèle. Il semble craindre de détourner les hommes de cet amour suprême qu'il leur veut inspirer; il semble croire qu'aimer ainsi, c'était dérober à Dieu une partie de son temps et de son âme. Plus ardent est l'amour, plus vive en est la peinture. Pour Augustin, que reste-t-il des amours passées? A peine un souvenir; mais l'amour de Dieu le consume, et tout le feu de son âme passe dans ses *Confessions*.

De là, cet épanchement du cœur dans le sein de Dieu, cet épanouissement perpétuel de l'âme, ce récit entrecoupé de prières et d'exclamations. Fénelon procède ainsi dans son traité de l'Existence de Dieu. Peut-être même eût-il été plus philosophique de ne pas interrompre la suite du raisonnement par de si belles prières. Mais quelle véhémence et quelle tendresse! Cette voix est un écho de celle des *Confessions :* « Levez-vous, Seigneur, levez-vous. Mal-
» heur à l'âme impie, qui, loin de vous, est sans Dieu, sans
» espérance, sans éternelle consolation! Déjà heureuse
» celle qui vous cherche, qui soupire et qui a soif de vous!
» Mais pleinement heureuse celle sur qui rejaillit la lumière
» de votre face, dont votre main a essuyé les larmes, et
» dont votre amour a déjà comblé les désirs! (2) » Ecoutons Augustin : « Loin, mon Dieu, loin du cœur de votre

(1) De Virginitate, 55.

(2) De l'Existence de Dieu, première partie.

» serviteur humilié devant vous, de trouver son bonheur » dans toutes les joies! car il en est une, refusée aux impies, » connue de vos serviteurs qui vous aiment; cette joie, » c'est vous; la voilà; il n'en est point d'autre. La placer » ailleurs, c'est poursuivre une autre joie que la véri» » table (1). » Cette courte prière vient au milieu d'un traité de la mémoire. La suivante est intercalée dans un commentaire sur les premiers versets de la Genèse : « Oh! donnez» » vous à moi, mon Dieu, rendez-vous à moi. Je vous aime; » mon amour est encore trop faible, rendez-le plus fort. Je » ne saurais mesurer ce qui manque à mon amour, et com» » bien il est au-dessous du degré qu'il doit atteindre, pour » que ma vie se précipite dans vos embrassements et ne » s'en détache point qu'elle n'ait disparu tout entière dans » les plus secrètes clartés de votre visage. Tout ce que je » sais, c'est que partout ailleurs qu'en vous, hors de moi » comme en moi, je ne trouve que malaise, et toute ri» » chesse qui n'est pas mon Dieu n'est pour moi qu'indi» » gence (2). »

Voilà l'amour dans toute sa force, l'âme pénétrée, ébranlée par l'amour dans ses parties les plus intimes et les plus profondes; mais faut-il aller plus loin? Faut-il voir dans saint Augustin l'apôtre du mysticisme?

Un passage des Confessions, cité par beaucoup d'auteurs, a partagé les esprits; c'est le chapitre le plus poétique et le plus brillant de tout l'ouvrage : « Nous étions seuls (3) et » nous causions avec un charme infini; oublieux du passé, » les regards fixés sur l'avenir, nous cherchions entre nous, » en ta présence, vérité sainte, quelle sera pour les saints » cette vie éternelle que l'œil n'a pas vue, que l'oreille n'a

(1) Confess., x, 22.
(2) Confess. xiii, 8.
(3) Saint Augustin et sa mère.

» pas entendue, et où n'atteint pas le cœur de l'homme. Et
» nous aspirions des lèvres de l'âme aux sublimes courants
» de votre fontaine, fontaine de vie qui réside en vous, afin
» que, pénétrée selon sa mesure de la rosée céleste, notre
» pensée pût planer dans les hauteurs.

» Et nos discours arrivèrent à cette conclusion, que la
» plus vive joie des sens dans le plus vif éclat des splendeurs
» corporelles, loin de soutenir le parallèle avec la félicité
» d'une telle vie, ne méritait pas même un nom; portés par
» un nouvel élan d'amour vers celui qui est, nous nous pro-
» menâmes par les échelons des corps terrestres jusqu'aux
» espaces célestes d'où les étoiles, la lune et le soleil nous
» envoient leur lumière; et, montant encore plus haut dans
» nos pensées, dans nos paroles, dans l'admiration de
» vos œuvres, nous traversâmes nos âmes pour atteindre
» bien au-delà cette région d'inépuisable abondance où vous
» rassasiez éternellement Israël de la nourriture de la vé-
» rité!...

» En parlant ainsi, dans notre élan vers cette vie heu-
» reuse, nous y touchâmes un instant d'un bond du cœur,
» nous soupirâmes en y laissant captives les prémices de
» l'esprit, et nous redescendîmes au bruit de la voix, de la
» parole qui commence et qui finit....

» Nous disions donc : Que dans une âme les révoltes de la
» chair fassent silence; que le spectacle des eaux, de la
» terre, de l'air et des cieux fasse silence; qu'elle se fasse
» silence à elle-même; qu'oublieuse de soi, elle franchisse
» le seuil intérieur; que les songes et les visions fantastiques
» fassent silence; que toute langue, tout signe, tout ce qui
» passe fasse silence; car tout cela dit à qui sait entendre :
» Nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes; que cette der-
» nière voix s'évanouisse dans le silence, après avoir élevé
» notre âme vers l'auteur de toutes choses, et qu'il parle lui
» seul, non par ses créatures, mais par lui-même, non par

» la langue charnelle, ni par la voix de l'ange, ni par le » bruit de la nuée, ni par l'énigme de la parabole; mais » qu'en l'absence de toutes ces choses, il nous parle seul, lui » que nous aimons en toutes ces choses; que notre pensée » dont l'aile rapide atteint en ce moment même l'éternelle » sagesse, immuable au-dessus de tout, se soutienne dans » cet essor; que tout spectacle d'un ordre inférieur dispa» raisse, qu'elle seule alors ravisse, captive, absorbe le » contemplateur dans ses secrètes joies; qu'enfin la vie » éternelle soit semblable à cette fugitive contemplation » qui nous fit soupirer d'amour, n'est-ce pas l'accomplis» sement de cette promesse : Entre dans la joie de ton » Seigneur (1)? »

S'agit-il là d'un mysticisme qui corrompe le sentiment en exagérant la puissance du sentiment, qui supprime la raison dans l'homme, qui vienne nous dire : c'est par le cœur seul que l'homme est en rapport avec Dieu; tout ce qu'il y a de grand, de beau, d'infini, d'éternel, c'est l'amour seul qui nous le révèle? D'un mysticisme qui attaque la liberté, qui ordonne de renoncer à soi-même pour *s'identifier* par l'amour avec celui dont l'infini nous sépare? Non, il ne s'agit pas d'un pareil mysticisme.

L'homme a en lui-même une puissance merveilleuse, qui est de concentrer tout son être sur un point : il se recueille, il se ramasse, il s'isole; il tend son esprit vers un but fixe, et dès-lors il n'aperçoit plus que ce but; nul bruit ne frappe ses oreilles, nulle couleur ne frappe ses yeux; il oublie tout pour un moment, hormis l'objet unique de sa pensée. Mais cet objet qu'il sépare ainsi du monde entier lui apparaît d'une façon bien autrement nette et lumineuse. Or, nul doute que l'âme humaine ne puisse concevoir ainsi les idées de la raison pure, et si l'on veut, l'idée de Dieu.

(1) Confess. IX, 10.

Mais, ne l'oublions pas, le sentiment, « ce rapport harmonieux et vivant de la raison et de la sensibilité (1), » ne s'isole pas de la raison dans la recherche de l'infini : « O mon cher Socrate, ce qui peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle... Quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et sa simplicité, non plus revêtu de chairs et de couleurs humaines, et de tous ces vains agréments condamnés à périr; à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine! » Ainsi parlait Platon. Si toutes les fois que s'éveille en nous l'idée du beau, elle nous procure une jouissance intérieure toujours suivie d'un sentiment d'amour pour l'objet qui l'a causée, quel sentiment d'amour impétueux et profond doit imprimer à l'âme le mouvement de l'intelligence vers Dieu!

Voici donc les autres parties de nous-mêmes dans un état d'engourdissement et de silence; l'intelligence s'est concentrée tout entière dans l'idée de Dieu, la sensibilité dans l'amour de Dieu; cette idée est la plus haute que l'âme puisse concevoir; ce sentiment est le plus profond qui puisse la remuer, car leur objet, c'est l'être infini et la beauté suprême. Eh bien! dans ce moment où s'effacent les derniers bruits de la terre et des passions, où le vol de la raison est libre, où le sentiment plane à la même hauteur, l'idée de Dieu se montre sous un jour plus lumineux, les voiles qui nous dérobaient l'éternelle beauté s'entrouvrent : Dieu nous parle de plus près. Alors l'âme, dans cette satisfaction de ses plus nobles facultés, est pénétrée d'une exquise jouissance, la plus haute et la plus pure, tout ensemble la plus conforme à la dignité de l'âme humaine. Voilà ce que je trouve dans ce passage

(1) Cousin. Cours de l'Histoire de la Philosophie moderne. Première série, t. II, p. 105, éd. 1846.

d'Augustin, et je ne vois là rien de contraire aux principes d'une saine philosophie.

Cette âme était tendre et passionnée, mais elle était douée d'un bon sens sublime, et dans le chapitre reproduit par les quiétistes, je ne vois pas la trace des erreurs de l'amour. Je ne vois pas là l'extase de Plotin, qui échappe à la conscience et au souvenir; je n'y vois pas le sentiment érigé en faculté de connaître au mépris des droits de la raison; je n'y trouve pas la doctrine enseignée dans un fameux ouvrage mystique, et résumée dans l'histoire d'*un saint homme*, « qui, après » avoir exposé dans son oraison qu'il ne voulait plus de » consolations sur la terre, entend le Père céleste qui lui » dit : — Je vous donnerai mon Fils, afin qu'il vous accom- » pagne toujours en quelque lieu que vous soyez. — Non, » mon Dieu, répartit ce saint homme, je désire demeurer » *en vous et dans votre essence même*. — C'est assurément » une étrange idée, remarque Bossuet, de refuser Jésus- » Christ avec un NON si formel et si sec, pour avoir l'essence » divine (1). » Je le demande, saint Augustin n'eût-il pas pris parti pour Bossuet?

Un mystique nommé Falconi prétendit que la perfection de la vie présente était dans une perpétuelle contemplation extatique; il citait à l'appui de sa doctrine le chapitre X du livre IX des Confessions. Bossuet répondit : « Le père Fal- » coni devrait avoir vu la réfutation de sa doctrine dans le » passage de saint Augustin qu'il cite lui-même : — Falconi » tombe dans l'erreur de mettre la perfection de cette vie » dans un acte qui ne convient qu'à la vie future.... : C'est » de la terre faire le Ciel, et de l'exil la patrie. (2) »

Quelle différence entre le langage des contemplatifs, dont Bossuet déclare « qu'on n'en peut rien conclure de précis, »

(1) Bossuet. Instruction sur les états d'oraison.

(2) Instruction sur les états d'oraison.

et cette apostrophe de l'évêque d'Hippone : « Hommes saints, » c'est-à-dire, hommes qui combattez, faites attention : je » parle à des soldats. Ceux qui combattent me comprennent; » ceux qui ne combattent pas ne me comprennent pas (1). » Est-ce là l'oubli du devoir et de la lutte? Mais il a parlé de l'amour de Dieu à son peuple ; écoutons ce mystique : « Aime » ta femme, aime tes fils selon Dieu, pour leur apprendre » à servir Dieu : quand tu seras uni à Dieu, tu n'auras plus de » séparation à craindre. Donc tu ne dois pas les aimer plus » que Dieu; mais tu ne sais pas les aimer, si tu négliges de » les mener à Dieu (2). »

Ecoutons maintenant un mystique, chanoine régulier de l'ordre de Saint-Augustin : « Non seulement l'âme contem» plative voit Dieu par une clarté qui est la divine essence, » mais encore l'âme même est cette clarté divine; l'âme » cesse d'être dans l'existence qu'elle a eue auparavant en » son propre genre; elle est changée, transformée, absorbée » dans l'être divin, et s'écoule dans l'être idéal qu'elle avait » de toute éternité dans l'essence divine; et elle est telle» ment perdue dans cet abîme qu'aucune créature ne la » peut retrouver (3). » Transportons ce chanoine au quatrième siècle et sur cette terre d'Afrique encore fumante du sang des martyrs : quel langage à tenir au peuple d'Hippone, à Jérôme, à l'Occident tout entier!

Si je trouve chez Augustin tout le mouvement impétueux de l'amour, c'est en même temps l'homme d'action et le chef d'armée. Aussi, dans la querelle du quiétisme, Bossuet et Fénelon se disputent cette grande autorité. Augustin avait bien dit : « J'appelle la charité le mouvement de l'âme qui » tend à jouir de Dieu pour Dieu même et du prochain pour

(1) Sermo 129.

(2) Sermo 344. De amore Dei.

(3) Rusbroc cité par Bossuet.

» Dieu (1). » Mais quiconque avait lu les 339e et 340e sermons, tous deux sur la charité, pouvait douter que l'évêque d'Hippone eût jamais partagé les sentiments de Molinos. On lit cette phrase à la fin du premier des deux. « Craignez » d'abord, vous aimerez ensuite, » ce qui est fort peu quiétiste. La vérité est que saint Augustin n'avait pas songé à toutes les difficultés de la question. Bossuet pouvait donc dire sans crainte : « C'est assurément de toutes les pensées la plus » étrange, que celle de faire accroire à saint Augustin qu'on » se puisse jamais détacher de l'amour naturel qu'on a pour » soi-même en aimant sa béatitude, puisque de tous les saints » docteurs, il est le plus ferme à dire toujours qu'il n'y a » que les insensés qui puissent douter si l'homme s'aime » soi-même (2). » Voilà donc l'impression que laisse en nous la lecture de saint Augustin; nous avons trouvé chez lui les transports de l'amour de Dieu, jamais les égarements de cet amour.

Si nous avons dû mettre en parallèle les premières amours d'Augustin et son amour de Dieu, il nous faut, pour achever le tableau, redescendre des hauteurs où nous avons vu planer le sentiment. Je vais parler des amitiés de saint Augustin.

L'amitié, dit Cicéron, n'est autre chose que le parfait accord de deux âmes sur les choses divines et humaines avec une bienveillance et une affection naturelles (3). Saint Augustin, dans son traité contre les Académiciens, adopte cette définition et la déclare « très-juste et très-sainte. » Cicéron avit dit : « La différence des habitudes produit celle des » goûts, et c'est là ce qui rompt les amitiés (4). » Augustin

(1) De doctr. christ. III, 10.
(2) Préface sur l'Instruction pastorale de M. de Cambrai, section IX.
(3) Cic. De Amicitiâ, 6.
(4) Cic. De Amicitiâ, 20.

le répète après lui (1). Comme Cicéron, il nous dit qu'un ami doit être aimé sans arrière-pensée, pour lui-même et non ponr autre chose (2). Il peut être curieux de comparer au classique traité de l'Amitié certaius fragments du sermon d'Augustin, *De amore hominis in hominem*, bien que les Bénédictins aient porté sur le 385e sermon ce jugement rigoureux : *Stilus certe injucundus.* Essayons de citer en dépit des Bénédictins :

« Je veux parler de l'amitié : mais écartons tout d'abord » nne liaison indigne de co nom, celle des gens qu'unit nne » communanté de crime... Ecartons cette odiense amitié. » Il en est une autre qui vient de l'habitude de demeurer » ensemble et do causer ensemble ; si bien que l'homme » s'attriste qnand son compagnon s'éloigne... Deux hommes » se rencontrent, se promènent ensemble pendant trois jours, » et déjà ils ne peuvent plns se quitter. Cette amitié nous est » donce, et je ne la blâme pas ; mais qu'est-ce enfin que cette » amitié ? Voyons où nous devons la placer dans l'ordre de » nos affections. C'est la liaison de l'habitude et non de la » raison. Deux chevaux vont au même pâturage ; qu'un jour » l'un devance l'autre, cet autre se hâtera comme pour » retrouver plus vite un ami... Levons-nous et montons plns » haut. Il est une amitié d'une naturo supérieure, l'amitié » de la raison et non pas de l'instinct, qni nous attacho à » notre semblable par les liens de l'honneur et d'une mutnelle » tendresse dans le voyage d'ici-bas. » Je ne trouve là rien de trop barbare, et Cicéron, dans une autre langne, ne pensait guère autrement (3).

Mais ce que je tronve chez Augustin mieux qne chez le grand orateur, c'est l'amitié, non plus dans les paroles,

(1) De Genesi ad litteram imperfectus liber.

(2) Amicus gratis amandus est, propter sese, non propter aliud.

(3) V. De Amicitiâ, 21.

mais dans les actes, non plus dans un traité, mais dans la vie. Atticus était-il pour Cicéron ce qu'Alypius était pour Augustin?

Cet Alypius était aussi de Thagaste : plus jeune qu'Augustin, il avait suivi ses leçons, d'abord dans leur ville natale, ensuite à Carthage. « Il m'aimait beaucoup, dit Augustin, parce que je lui paraissais grand et bon ; et moi, je l'aimais à cause des lueurs de vertu qu'on voyait poindre en lui dans un âge encore tendre (1). » Son père était l'ennemi d'Augustin ; mais Alypius, entraîné par un penchant irrésistible, le saluait et venait se mêler quelques instants à ses auditeurs.

« Cependant, le gouffre béant des mœurs carthaginoises » et des spectacles frivoles avait englouti Alypius dans le » délire des jeux du cirque... Un jour, dit Augustin, que je » tenais ma séance ordinaire, il vint, me salua, prit place » entre mes disciples et se mit à m'écouter avec attention. » Et par hasard, la leçon que j'avais entre les mains me » parut demander, pour être expliquée, une comparaison » empruntée aux jeux du cirque, qui dût jeter sur mes » paroles plus d'agrément et de lumière, en même temps » qu'elle était un sarcasme contre les esclaves d'une telle » manie... J'avais dit, et aussitôt Alypius s'élança hors de » l'abîme où un aveugle plaisir l'avait précipité... Bientôt » après, triomphant de la résistance de son père, il em- » porta la permission de me prendre pour maître (2). »

Ainsi commença cette amitié qui devait durer jusqu'au tombeau ; leurs destins étaient désormais unis : Augustin devint manichéen, Alypius le fut aussi. Tous deux se rencontrèrent à Rome, tous deux quittèrent Rome ensemble pour aller à Milan : tous deux se convertissent et se font

(1) Confess. VI, 7.
(2) Confess. VI, 7.

baptiser ensemble ; plus tard, l'évêque de Carthage les félicite de cette union que rien n'a pu briser (1). Bientôt Augustin se prépare à écrire une histoire d'Alypius (2) ; mais lui-même devient évêque d'Hippone, Alypius de Thagaste. Ils agissent de concert dans les saints travaux de leur épiscopat : ensemble ils veillent au maintien des mœurs chrétiennes en Afrique (3) ; ensemble ils combattent le pélagianisme (4) : Alypius va porter à Rome les livres d'Augustin contre Julien ; Augustin défend son collègue contre les calomnieuses attaques de l'hérétique. Il nous trace ainsi le portrait de cet ami si cher : « Alypius était assesseur du » comte des largesses d'Italie. Il y avait à Rome, dans le » même temps, un sénateur puissant : tous lui étaient en» chaînés par des bienfaits ou asservis par la crainte. Il » voulut suivre sa fantaisie et se permettre je ne sais quoi » de contraire à la loi. Alypius résiste. On promet une ré» compense, il raille ; on essaie des menaces, il les foule » aux pieds : et tous admiraient cette âme inébranlable » devant un homme bien connu pour avoir mille moyens » d'être utile ou de nuire, indifférente au désir de son amitié » comme à la terreur de sa haine (5). »

Augustin nous a souvent parlé de ses entretiens avec Alypius ; on aime à se le réprésenter dirigeant ces disputes de Cassiciacum où prennent part, avec ce compagnon inséparable, sa mère, son fils Adéodat, et ses autres amis, Trygetius, un compatriote, Romanianus, Licentius qu'il appelait son fils et qu'il surveillait dans ses écarts avec une sollicitude paternelle, Nébridius surtout, ce Nébridius qui, lui aussi, avait abandonné son pays, voisin de Carthage, et

(1) Ep. 22.
(2) Ep. 27.
(3) V. Ep. 188.
(4) V. Ep. 186.
(5) Confess. VI, 10.

Carthage même, son séjour ordinaire, et le vaste domaine de son père, et sa mère : il avait tout quitté pour venir à Milan vivre avec Augustin dans la poursuite passionnée de la sagesse et de la vérité (1) ! Quel invincible attrait Augustin exerçait sur toutes les âmes ! Unis entre eux par des liens si étroits, ils voulurent les resserrer encore. Dégoûtés des inquiétudes de la vie du monde, ils songeaient à se retirer de la foule pour vivre en paix : leur plan était de mettre en commun ce qu'ils pourraient avoir, et de faire une seule famille : » le bien de chacun devait être à tous, le bien de » tous à chacun. » Ils étaient dix, ou à peu près. Deux d'entre eux étaient chargés, comme magistrats annuels, de l'administration des affaires, les autres vivant en repos. Une difficulté se présenta : plusieurs étaient mariés : les femmes consentiront-elles à cet arrangement ? Le projet manqua (2).

Mais nulle part l'énergie de l'amitié, la douleur de la liaison brisée n'est plus vivement exprimée qu'au quatrième livre des Confessions (3).

A Thagaste, Augustin s'était fait un ami : c'était un jeune homme de son âge et qui se livrait aux mêmes études. Enfants, ils avaient grandi ensemble, ils étaient allés ensemble à l'école, ils avaient joué ensemble : Augustin se plaît à le rappeler. Et puis le converti, l'évêque s'arrête soudain : ce n'était pas là la vraie amitié ; celle-ci n'existe qu'entre âmes chrétiennes ! Mais un accent du cœur vient tempérer cette sévérité : « Et pourtant cette amitié nous était bien » douce. » *Et tamen dulcis erat nimis...*

Il meurt, cet ami si cher, au bout d'un an de cette amitié » plus douce que toutes les douceurs de la vie » : « La dou- » leur de sa perte, dit Augustin, voilà mon cœur de ténèbres.

(1) Confess. VI, 10.

(2) Confess. VI, 14.

(3) Confess. IV, 4-12.

» Tout ce que je voyais n'était plus que mort. La patrie » m'était un supplice et la maison paternelle un tombeau... » Mes yeux le demandaient partout, et il m'était refusé : et » tout m'était odieux parce que tout était vide de lui, et que » rien ne pouvait plus me dire : Il vient, le voici! comme » pendant sa vie, quand il était absent.... Je portais donc » mon âme déchirée et sanglante, incapable de se laisser » porter, et je ne savais où la poser. Le charme des bois, » les jeux et les chants, les parfums, les banquets splen- » dides, rien ne pouvait la distraire. Tout ce qui n'était pas » lui m'était odieux et funeste, hormis les gémissements et » les larmes, qui seuls donnaient quelque repos à ma dou- » leur. »

On a souvent parlé d'un discours de saint Ambroise sur la mort de son frère Satyre, où il est plus facile de trouver un chef-d'œuvre de résignation qu'un chef-d'œuvre de pathétique. Néanmoins les deux morceaux se ressemblent en ce que les deux évêques s'efforcent, « en versant leurs larmes avec leurs » prières, » de soumettre et d'enchaîner la douleur au sentiment chrétien : « O mon frère, dit Ambroise, où aller? que » faire? Le bœuf regrette son compagnon, et par ses longs » mugissements témoigne de son pieux amour; et moi, pour- » rai-je t'oublier, quand ensemble nous avons creusé le sillon » de la vie....

» Il ne m'a donc servi de rien de recueillir ton dernier » souffle, d'approcher mes lèvres de tes lèvres, pour appeler » en moi la mort, ou rappeler en toi la vie. O derniers bai- » sers, gage suprême, doux et triste gage de notre tendresse! » Déplorables embrassements, au milieu desquels son corps » s'est glacé et son cœur a cessé de battre!...

» Ne m'accusez pas si je pleure : il y a loin du regret aux » larmes... Les larmes sont un témoignage d'amour plutôt » qu'un témoignage de douleur. J'ai pleuré, je l'avoue, mais » le Seigneur lui-même a pleuré...

» Mes frères, je n'ai rien eu de plus précieux, de plus ai-
» mable, de plus aimé : *sed præstant privatis publica* : l'in-
» térêt public avant tout. » On craignait un malheur, une invasion : Ambroise remercie Dieu de l'avoir frappé plutôt que son peuple.

Augustin jette un mélancolique regard sur le passé ; il s'arrête quelque temps à l'analyse de la douleur d'autrefois. Ici, comme partout, nous retrouvons face à face les deux hommes, l'homme d'hier, esclave de l'erreur, et le chrétien ! Il raconte sa douleur ; il la raconte avec une subtilité minutieuse, et puis il s'interrompt ; il s'indigne au souvenir d'une douleur si peu chrétienne. Mais, tout-à-coup, l'homme reparaît avec toutes ses faiblesses : encore un gémissement ! encore un sanglot ! Tout se mêle, le « triste et doux » souvenir de ce long ennui, le blâme véhément de cette lâcheté de l'âme affaissée. Quittons Thagaste où cette chère image est toujours vivante et sans cesse renouvelée ! Bientôt il va ramener en soi cette âme « répandue sur le sable ; » le calme revient : le temps s'enfuit et le regret fuit avec le temps : le charme infini de la vie commune et d'une société chérie ressaisit son âme. Mais ici encore le philosophe chrétien va tirer sa conclusion morale en s'élevant peu à peu de la terre au ciel. « Heureux qui t'aime, dit-il d'abord à Dieu, et son
» ami en toi, et son ennemi pour toi ! » Puis il compare l'amour de Dieu et l'amour de la créature, la douceur ineffable et l'inaltérable durée de l'un avec le trouble et la fragilité de l'autre ; il est redevenu le guide et le conducteur des âmes : *Filii hominum quousque graves corde?* Ne cherchez pas la vie au pays de la mort : la vie, c'est la vérité, c'est le verbe : « *Est-ce que je passe?* dit le verbe. Mon âme, fixe
» ici ta demeure, place ici tout ce que tu possèdes, car tu
» dois être lasse du mensonge. »

Ce qui peut sembler étonnant, c'est qu'après avoir si bien pleuré son ami, saint Augustin pleure ici peu son fils. Plus

d'un lecteur, en comparant le chapitre VI du livre neuvième des Confessions au fameux préambule du sixième livre des Institutions oratoires, accusera la sécheresse de l'un en admirant l'exquise sensibilité de l'autre. Augustin semble parler à regret du génie précoce d'Adéodat; puis vient une phrase rapide comme l'éclair : *Horrori mihi erat illud ingenium*. Quintilien fait du lieu commun (1). « Certainement » le coup de foudre qui m'a frappé doit être un sujet de » crainte pour tous les pères, s'il est vrai, comme on l'a re» marqué de tout temps, que tout ce qui est précoce est de » courte durée, et qu'il règne une secrète malignité qui se » plaît à détruire nos plus belles espérances, pour empê» cher, sans doute, que les choses humaines ne s'élèvent au» dessus de la mesure qui leur est prescrite. » Mais faut-il mesurer la tendresse paternelle à la longueur du panégyrique? « C'est trop, disait à Bossuet cette noble et sainte » carmélite, c'est trop pleurer la mort d'un fils dont je n'ai » pas encore assez pleuré la naissance. »

Mais rien n'arrête Augustin dans la peinture de la piété filiale; déjà nous avons entrevu cette belle figure de Monique dans le célèbre entretien d'Ostie, lorsqu'à la veille de partir pour l'Afrique, tous deux, appuyés sur le bord d'une fenêtre, regardaient le ciel et parlaient de l'éternité. C'est

(1) Nous préférons aux froides considérations de Quintilien la belle lettre de consolation que Plutarque écrit à sa femme sur la mort de leur jeune enfant : Ἐγὼ γὰρ αὐτὸ μὲν οἶδα καὶ ὁρίζω τὸ συμβεβηκὸς ἡλίκον ἐστίν, etc. Du reste, ce que Plutarque veut avant tout inspirer à sa femme, c'est une sage résignation. L'excès d'une douleur emportée, lui dit-il, l'affligerait plus lui-même que la mort de sa fille. Et cependant il ne peut s'empêcher de rappeler un moment le triste et doux souvenir de ces grâces naissantes, de cette âme candide, de cette charmante douceur. Mais il ne veut pas que ces souvenirs se changent en regrets amers, et il appelle au secours d'une commune tristesse toutes les leçons de la philosophie.

qu'en effet, dans ce cercle de philosophes choisis, d'amis, de compatriotes, aux entretiens de Cassiciacum, Monique occupe la première place. Dans le premier livre du traité *De Ordine*, elle entre au milieu de la discussion, et en demande le sujet. Son fils le lui indique et la prie de donner son avis : « Que faites-vous, dit-elle? Dans les livres que vous lisez, » voit-on jamais que les femmes se soient mêlées à ce genre » d'entretien? » Son fils lui répond par un long discours : » Chez les anciens, lui dit-il à la fin, les femmes philoso- » phaient, et votre philosophie me plaît singulièrement... » Vous aimez la sagesse plus que vous ne faites moi-même, » et je sais pourtant combien vous m'aimez : les dangers, » la mort même, vous effraient moins que beaucoup de pré- » tendus sages ; c'est là le suprême effort de la philosophie, » et je me ferai volontiers votre disciple. » A quoi sa mère lui répondit avec son doux et grave sourire, qu'il n'avait « jamais si bien menti (1). »

Augustin était bien véritablement le disciple de Monique; mais il n'avait pas été toujours aussi docile que dans les entretiens de Cassiciacum. Il nous la montre frémissant d'une pieuse épouvante aux premiers pas de son fils dans la vie : « Elle me recommandait instamment, et m'avertit un jour » en secret, avec quelle sollicitude ! je m'en souviens, de » me dérober à tout amour impudique et surtout adultère. » Et moi, je prenais cela pour des avis de femme que » j'eusse rougi d'écouter (2). » C'est ainsi qu'il nous parlera toujours de sa mère, avec la simplicité de l'amour, sans se draper dans sa tendresse pour se donner en spectacle à son lecteur. Il est vrai qu'il ne pourra pas dire : « Mon éduca- » tion était toute dans les yeux plus ou moins sereins et dans » le sourire plus ou moins ouvert de ma mère. Les rênes de

(1) De Ordine I, 11.
(2) Confess. II, 3.

» mon cœur étaient dans lo sien (1). » Non, nul ne tenait les rênes de ce cœnr indompté.

En vain sa mère vent le retenir : le voilà disciple de Manès, ardent à propager l'hérésie ; il veut l'y entraîner elle-même : tout l'entourage d'Augustin suivait son exemple. Mais elle résiste à son tour avec une fermeté d'âme invincible : nuit et jour, elle prie et plenre pour Augustin : elle va trouver un évêque catholiqne et le presse de ses instances et de ses larmes pour qu'il voie son fils et discute avec lui : « Al» lez, lui dit l'évêque, laissez-moi, et faites toujours ainsi. » Il est impossible que le fils de tant de larmes ne vous soit » pas rendu (2). »

Plus loin saint Augustin nous raconte une maladie cruelle qui faillit l'emporter avant sa conversion. Il frémit à la pensée de la blessure profonde que sa mort eût faite alors au cœur de sa mère : « Non, je ne sais pas comment elle eût » guéri si ma mort, une mort éternelle, eût traversé les » entrailles de son amour. Mais où seraient donc allées ces » ardentes et perpétuelles prières ? Eussiez-vons méprisé, » Dieu des miséricordes, le cœnr contrit et humilié d'une » veuve chaste, sobre, exacte à l'aumône, rendant tout » hommage et tout devoir à vos saints, ne laissant passer » aucun jour sans participer à l'offrande de votre autel ; soir » et matin, assidue à votre église, non pour engager de » vaines causeries avec les vieilles, mais pour vous entendre » dans vos paroles, pour être entendue de vous dans ses » prières? (3) » Dieu l'entendait.

Augustin se décide tout-à-coup à quitter Carthage. Ce départ va déchirer l'âme d'une mère : Monique s'attache à lui pour le retenir on le suivre; mais « je la trompais, ne témoi-

(1) Lamartine. Confidences IV, 7.

(2) Confess. III, 11-12.

(3) Confess. V, 9.

» gnant d'autre dessein que celui d'accompagner un ami
» prêt à faire voile au premier vent favorable. Et je mentis
» à ma mère, et à quelle mère! et je pris la fuite.... Mais
» comme elle refusait de s'en retourner sans moi, je lui
» persuadai, non sans peine, de passer la nuit dans une cha-
» pelle dédiée à saint Cyprien, peu éloignée du vaisseau.
» Cette même nuit, je partis à la dérobée, et elle demeura
» à prier et à pleurer. Et que vous demandait-elle, mon
» Dieu, avec tant de larmes? de ne pas permettre mon
» voyage. Mais vous, dans la profondeur de vos conseils,
» exauçant son véritable désir, vous n'avez pas tenu compte
» de sa prière d'un jour, pour accomplir le vœu de chaque
» jour (1). »

Mais n'allez pas croire qu'elle se résigne à la séparation : nous la retrouvons en Italie, à Milan; elle n'a pas craint les dangers de la mer; elle-même, au milieu des hasards de la tempête, encourageait les matelots (2)! Là plus que jamais elle travaille à la conversion de son fils : elle s'efforce de le rapprocher de saint Ambroise, et saint Ambroise admire en elle tout ensemble les prodiges de l'amour maternel et de l'amour de Dieu (3). Aussi après la scène dramatique qui termine le huitième livre, le nouveau converti se hâte d'aller trouver sa mère et lui raconte ce qui s'est passé. Monique se réjouit, elle tressaille, elle triomphe : « et elle vous bé-
» nissait, ô vous qui êtes puissant à exaucer au-delà de
» nos demandes, au-delà de nos pensées, car vous lui aviez
» bien plus accordé en moi qu'elle ne vous avait demandé par
» ses plaintes et par ses larmes (4). »

Peu de jours après l'entretien d'Ostie, à la veille de retourner en Afrique avec son fils, sainte Monique mourut.

(1) Confess. V, 8.
(2) Confess. VI, 1.
(3) Confess. VI, 2.
(4) Confess. VIII, 11.

Ce souvenir arrache un cri de douleur à saint Augustin. Nous n'avons plus seulement ici la description d'un chagrin effacé, dont l'auteur puisse dire plus tard : « Il y avait là » de la déclamation (1). » Cette fois, la blessure saigne encore. Il nous dit que souvent il abrège, car le temps le presse ; mais ici il ne veut, il ne peut rien taire ; il faut qu'il épanche son cœur tout entier. Il nous raconte l'histoire de sa mère, son enfance, sa jeunesse, son mariage, ses vertus. Ah ! pour cette mère la pratique de la vertu ne fut pas toujours facile ! C'était un ange de tendresse et de paix au milieu d'une famille moins tendre et moins paisible que son cœur n'eût pu le désirer. Mais à cette heure comme plus tard, son rôle était de pleurer, de prier, de fléchir les âmes et de les rendre au Christ. Son mari devient chrétien ; elle n'avait accompli que la moitié de la tâche ; mais quand son fils est converti : « Mon fils, lui dit-elle, en ce qui me re» garde, rien ne m'attache plus à cette vie. Qu'y ferais-je? » Pourquoi y suis-je encore ! J'ai consommé dans le siècle » toute mon espérance. Il était un seul motif pour lequel je » désirais séjourner quelque peu dans cette vie, c'était de » te voir chrétien catholique avant de mourir. Mon Dieu me » l'a donné avec excès, puisque je te vois mépriser toute » félicité terrestre pour le servir. Que fais-je encore ici ! (2) »

La terre ne la garda pas longtemps : Monique ne devait pas revoir sa patrie : naguères elle avait fait placer et préparer sa tombe à côté de celle de Patricius : après l'union dans la vie, elle aspirait à l'union dans la mort. Mais son âme, à l'heure suprême, dédaigna ce souvenir d'ici-bas.

(1) In quarto libro, cum de amici morte animi mei miseriam confiterer, dicens quod anima nostra una quodammodo facta fuerat ex duabus, « et » ideo inquam, forte mori metuebam, ne totus ille moreretur, quem » multum amaveram ; » quæ mihi quasi declamatio levis quam gravis confessio videtur. (Lib. II Retractationum, cap. VI.)

(2) Confess. IX, 8.

« Rien n'est loin de Dieu, disait-elle, et il n'est pas à craindre » qu'à la fin des siècles il ne reconnaisse pas la place où il » doit me ressusciter. »

Elle meurt : le cœur d'Augustin se déchire. Un violent combat s'élève dans cette âme désolée : il veut lutter contre la douleur qui l'assaille, elle se présente à lui sous mille aspects ; il résiste, il la repousse, et cette lutte est un nouveau tourment. Par un effort désespéré, la résignation chrétienne l'emporte un moment. Il arrête les sanglots d'Adéodat : il répond avec les autres au psaume que murmure Évodius près du lit funèbre. Quelques amis le suivent dans un appartement retiré : il leur parle, et ni sa voix ni son visage n'est altéré. On porte le corps à l'église ; il va, revient sans verser une larme. Mais le lendemain, à son réveil, cette douce et sainte tendresse de sa mère revient avec force à son esprit ; et ces pleurs, si longtemps retenus, s'échappent enfin de ses yeux. Aujourd'hui, nous dit-il, la blessure est guérie, et si je pleure encore, c'est une prière que j'offre à Dieu pour les fautes de ma mère ; mais dans cette prière offerte à Dieu pour une mère tant aimée, des larmes de tendresse, à l'insu d'Augustin, se mêlent aux larmes de la prière.

Du moins, s'il en est ainsi dans les confessions, l'évêque d'Hippone, autre part, se taira sur cette mort et sur sa douleur. En s'adressant aux hommes, il ne mêlera pas aux enseignements de la vie publique les regrets de la vie privée. L'Afrique réclame Augustin. Sa mère et son fils morts, il lui reste toute la chrétienté (1). « Loin du pasteur des

(1) Saint Chrysostôme, dans son traité sur le sacerdoce (VI, 4), exprime aussi cette pensée : « L'âme du prêtre, dit-il, doit briller comme » le soleil du monde. » Il ajoute qu'un homme revêtu d'un si grand ministère ne doit pas seulement être pur, mais encore plein de science et de sagesse ; le ministre de Dieu doit connaître à fond bien des choses du siècle. Il a sans cesse affaire à des hommes mariés, aux riches, aux puissants, aux hommes publics. Il lui faut jouer bien des rôles divers,

» brebis du Christ, a-t-il dit, loin de lui l'amour de soi !
» L'amour du pasteur pour ses brebis doit être assez fort
» pour fouler aux pieds la mort même (1). »

Une horrible tempête menace l'Afrique : les Vandales approchent. L'évêque Quodvultdeus écrit à saint Augustin: Est-il permis au pasteur de fuir devant l'invasion? Augustin répond en deux mots que rien ne peut briser les liens qui attachent l'évêque à son église. Même demande de l'évêque Honoratus : Augustin lui envoie une copie de sa première épître. Honoratus n'est pas convaincu : c'est alors que saint Augustin lui adresse cette admirable lettre (2), immortel monument de son amour pour son peuple, car il y trace son plan de conduite en lui donnant ses conseils. *Quanquam ô si inter Dei ministros inde sit disceptatio qui eorum maneant!* O si les ministres de Dieu pouvaient ne lutter entre eux que d'ardeur à conserver leur poste! Lui-même est prêt à voir s'écrouler sur lui les temples d'Hippone ou à présenter sa poitrine aux coups des barbares (3). L'évêque saura mourir pour son peuple. Le peuple saura donc aussi lutter et mourir pour son évêque. Une maladie le lui enlève. Il combattra sans relâche pour arracher aux Vandales ces précieux restes. Boniface vaincu n'a pas trouvé de plus sûr asile, et le général romain peut un instant lutter contre Genséric, à l'ombre du tombeau de saint Augustin.

non qu'il doive jamais flatter ou mentir. Mais le chef ne peut tenir le même langage à tous ses soldats, et, pour le pilote, il y a plusieurs façons de repousser la tempête; car, de tous côtés, de furieuses tempêtes viennent l'assaillir.

(1) Tractatus 123 in Joannem.

(2) Ep. 228.

(3) Ep. 228, 7.

CHAPITRE III.

SUITE DU MÊME SUJET.

Il n'y a pas de grand écrivain qui ne soit homme d'imagination : les écrits d'Augustin, comme ceux de Tertullien et de Jérôme, décèlent une imagination ardente et profonde : l'histoire de sa vie nous la révèle mieux encore.

Enfant, on remarquait, nous dit-il, sa mémoire et son esprit (1); mais ce qu'il aimait avant tout, c'était le jeu, et dans le jeu les vanités du combat et de la victoire, ou ces récits fabuleux qui chatouillaient son oreille et enflammaient son âme (2). Il avait déjà cette promptitude et cette facilité d'esprit merveilleuse qui devait plus tard l'aider à vaincre tous ses adversaires, catholiques ou manichéens, dans les discussions publiques. Mais le travail ingrat, l'étude aride le rebutaient. Il détestait le grec, parce qu'il trouvait quelque peine à s'initier aux premiers éléments de la langue; les mathématiques ne lui plaisaient pas davantage : « Un et » un font deux, deux et deux font quatre, c'était pour moi » une odieuse chanson, et je ne savais pas de plus doux » spectacle qu'un fantôme de cheval de bois remplis d'hom- » mes armés, que l'incendie de Troie et l'ombre de » Créuse (3). » Mais voici que Didon s'offre à ses yeux, parée de tous les charmes de l'amour et de la douleur. Il pleure sur Didon mourante : « Ah ! s'écrie-t-il en faisant cet » aveu, quoi de plus misérable qu'un malheureux, sans misé-

(1) Confess. I, 9.
(2) Confess. I, 10.
(3) Confess. I, 13.

» ricorde pour lui-même, pleurant Didon morte pour aimer » Enée, et ne se pleurant pas, lui qui meurt faute d'aimer » son Dieu. »

Il pleure sur Didon! Ce même Augustin demandait plus tard à Dieu de lui accorder le don des larmes : *Da mihi gratiam lacrymarum!* Il était digne de pleurer sur les douleurs de l'Eglise et de la chrétienté, celui qui avait senti les larmes tomber de ses yeux aux accents de Virgile. Sans doute, à quarante-trois ans, quand déjà s'est refroidi le feu de la jeunesse, il peut se demander un compte sévère de ces pleurs que lui arrachait la beauté des fictions poétiques : l'expérience de la vie, le regret des fautes passées lui ont enseigné le prix des larmes. Et pourtant l'évêque d'Hippone condamnait-il absolument ces autres larmes moins amères qu'il avait données à Didon mourante? Il s'accuse moins d'avoir pleuré sur Didon que de n'avoir pas gémi sur lui-même, alors qu'il compatissait aux douleurs écloses de l'imagination d'un poète. Il semble même revenir involontairement à ces larmes de sa jeunesse : il s'arrête avec quelque charme aux émotions d'autrefois; il les analyse avec complaisance : « Qu'on me défendit cette lecture, et je souffrais de ne » pas lire ce qui me faisait pleurer. » Quel critique a fait un plus bel éloge de Virgile? Cette exquise délicatesse de sentiment qu'on s'est plu à remarquer chez le poète romain avait-elle jamais été mieux comprise? On a dit qu'il avait été réservé aux modernes d'apprécier le charme infini de la sensibilité de Virgile : saint Augustin serait le premier de ces modernes.

On a vu des hommes qui, dans la fougue du zèle chrétien, dans l'emportement de leur haine contre le paganisme, ont prétendu abolir jusqu'aux derniers vestiges des sociétés antiques.

Où ranger Augustin? Vais-je ici trouver un des chefs de la secte? Naguères il se repentait de pleurer à la voix de Virgile; quel triomphe pour les ennemis des lettres antiques.

s'ils peuvent écrire ce grand nom sur leur drapeau ! Saint Augustin parle : l'Eglise suit tout entière.

Mais d'abord, quelle est la position de l'évêque d'Hippone ? Nous sommes au quatrième siècle : le paganisme n'est pas mort tout entier : « Il fallait plus de temps et d'efforts » qu'on ne croit pour déposséder l'antique religion de l'em» pire, encore maîtresse du sol par ses temples, de la so» ciété par ses souvenirs, de plusieurs âmes par le peu de » vérités qu'elle conservait, d'un plus grand nombre par » l'excès même de ses erreurs. Quelques années plus tard, » une description topographique de Rome, dénombrant les » monuments épargnés par le fer et le feu des Goths, » compte encore quarante-trois temples, deux cent quatre» vingts édicules. Le colosse du Soleil, haut de cent pieds, » s'élevait auprès du Colisée où avait fumé le sang de tant de » martyrs (1). » Certes, il était plus difficile aux chrétiens de cette époque qu'aux chrétiens de nos jours de juger avec une parfaite impartialité les œuvres de la société païenne. C'est exiger beaucoup de l'homme encore mêlé à la lutte que de lui demander d'estimer et de respecter son ennemi. Voilà ce que nous demandons à saint Augustin.

Déjà s'étaient prononcés les chefs de la chrétienté, les défenseurs de l'Eglise. Je ne parle pas seulement des évêques d'Orient; sans doute Clément d'Alexandrie cite, admire, commente les philosophes, les poètes tragiques et comiques; si le troisième chapitre du livre premier des Stromates est consacré à établir la supériorité de la philosophie chrétienne sur la philosophie grecque, le second est destiné à célébrer les avantages de la philosophie et des lettres antiques : il y est dit que les lettres profanes elles-mêmes et la philosophie viennent de Dieu : « et qu'est-ce que la philosophie ? Ce n'est » ni Zénon, ni Platon, ni Epicure, ni Aristote ; mais le choix

(1) Ozanam. De la Civilisation au 5e siècle, t. Ier, p. 105 et 106.

» de la vérité dispersée dans toutes les écoles : voilà la » philosophie (1). » Sans doute Synésius disait à l'empereur : « Ah ! prince, puissiez-vous devenir amoureux de la philo» sophie ! Son domicile est au ciel; elle y fixe les yeux » même alors qu'elle erre ici-bas ; et quand la voyageuse » ne trouve pas où demeurer sur la terre, elle reste au sein » de Dieu (2). » Sans doute saint Basile, le judicieux interprète d'Homère, d'Hésiode, de Théognis, d'Euripide, de Platon, avait dit dans une ingénieuse et poétique comparaison, bien des fois citée : « Comme les teinturiers dispo» sent par de certaines préparations le tissu destiné à la » teinture et le trempent ensuite dans la pourpre, ainsi, pour » que la pensée du bien demeure ineffaçable dans nos âmes, » nous nous initierons premièrement à ces connaissances du » dehors, et ensuite nous écouterons l'enseignement sacré » des mystères (3). » Mais dans l'Occident même, moins avide de l'enseignement littéraire et plus étranger aux spéculations philosophiques, la même doctrine avait universellement prévalu.

On a voulu voir (4) dans les chapitres 7 et 8 du traité de *Præscriptione Hæreticorum* une preuve de l'anathème lancé par Tertullien contre les lettres antiques : en effet, il y malmène la philosophie grecque. Les Valentiniens font une trinité à leur guise, c'est la faute de Platon; les Marcionites professent des idées bizarres sur les attributs divins, c'est la faute des Stoïciens; pour les hérésies sur la destinée fu-

(1) Stromatum I, 2.

(2) Synesius de Regno.

(3) Quel fruit les jeunes gens peuvent tirer des livres des Gentils, 4.

(4) M. Leblanc, dans sa thèse sur l'étude et l'enseignement des lettres profanes, etc., expose l'avis de Tertullien sur cette question (p. 5, 6 et 7). Du reste, il mentionne (p. 215-223) l'existence d'un parti hostile aux lettres profanes dans l'Eglise pendant le quatrième, le cinquième et le sixième siècles.

ture de l'âme, il faut s'en prendre à Epicure, et à tous les philosophes pour les hérésies sur la résurrection de la chair. Cette énumération, que j'abrège, est suivie d'une violente invective contre Aristote. « O misérable Aristote, in» venteur de la dialectique, architecte de cet art de cons» truire et de détruire, etc., etc. » Enfin, après quelques citations de saint Paul, arrive la conclusion : « Quoi de » commun entre Athènes et Jérusalem ? l'Académie et » l'Eglise? les hérétiques et les chrétiens? Notre doctrine » vient du Portique, mais du Portique de Salomon, qui nous » apprend à chercher Dieu dans la simplicité du cœur! Avis » à ceux qui veulent nous faire un christianisme stoïcien, un » christianisme platonicien, un christianisme dialectique. » Pour nous, nous n'avons pas besoin de science après le » Christ, ni d'étude après l'Evangile : quand nous croyons, » nous ne cherchons plus. » Ce qui paraît avec évidence, à la lecture d'un tel morceau, c'est l'éloquence de Tertullien, mais aussi son amour de l'hyperbole; je me défie du rhéteur, et je traduis quelques lignes d'un traité moins oratoire : « Je » sais qu'on peut dire : s'il est défendu aux serviteurs de » Dieu d'enseigner les belles-lettres, il leur est donc pareil» lement défendu de les apprendre ! ou les belles-lettres ne » sont-elles pas le bagage nécessaire de toute la vie?... Je » réponds que les fidèles peuvent apprendre les belles-let» tres et non les enseigner, car la différence est grande entre » le rôle du maître et celui de l'élève (1). »

Après Tertullien, on nomme ordinairement Arnobe; en effet, l'ancien professeur de rhétorique, le déclamateur Arnobe, le matérialiste Arnobe a traité quelque part toutes les conceptions de la philosophie antique de bagatelles et de puériles inepties (*nugas et pueriles ineptias*) (2); mais dans

(1) Tertull. De Idolatriâ, 10.

(2) Disputationum II, 4.

le même ouvrage, quatre chapitres plus loin, l'ennemi de Platon se trouve amené à faire le plus bel éloge de Platon: qu'on en juge : « Je vous appelle en témoignage, vous tous, » sectateurs de Mercure, sectateurs de Platon et de Pytha- » gore : vous osez rire de nous parce que nous honorons » Dieu comme un père et que nous plaçons en lui toutes nos » espérances! Et votre Platon, que dit-il? Ne conseille-t-il » pas à l'âme de fuir la terre et de s'approcher autant que » possible de Dieu par la pensée? Vous osez rire de nous, » parce que nous croyons à la résurrection des morts! Et » que dit Platon? Vous osez rire de nous parce que nous » parlons de l'enfer!... Eh! quoi! votre Platon, ne nomme- » t-il pas l'Achéron, le Styx, le Cocyte, le Periphlégéton, où » il assure que les âmes sont roulées, plongées, brûlées? » etc., etc » (1). Il suffit : la philosophie est justifiée. Quant à saint Jérôme, c'est un *cicéronien*, et le plus passionné qui fut jamais, puisqu'après le fameux songe et la promesse faite au Christ, il lit toujours Cicéron, il l'explique aux enfants, et le fait copier par ses moines!

Ne craignons pas la défection d'Augustin; il connaissait trop bien le christianisme pour redouter les lettres antiques; il connaissait trop bien les anciens pour les combattre follement.

Qui le réveille de ce sommeil où sa jeunesse était plongée? Qui l'arrache à ce triste repos? C'est le grand consul, le dernier des Romains, le Platon du Latium, le divin maître d'éloquence, Cicéron. L'apôtre avait dit : « Prenez garde » qu'on ne vous surprenne par la philosophie et par les » vaines séductions d'une sagesse menteuse (2). » Mais avant lui « l'auteur de l'*Hortensius* avait montré au doigt tous les

(1) Disput. II, 8.

(2) Saint Paul, Coloss. II, 8.

» sophistes antérieurs ou contemporains (1). » C'est la première fois que saint Augustin nous parle de Cicéron dans ses Confessions, et il ne dédaigne pas de mettre en regard la philosophie du païen et celle de saint Paul (2). Tous deux furent les maîtres de l'évêque d'Hippone dans la science de la sagesse; le païen commença. Le jeune rhéteur ne songeait guère alors à la philosophie; mais il travaillait sans relâche à perfectionner son talent oratoire, et son modèle était Cicéron. Mais Cicéron ne serait plus le premier des orateurs, s'il ne devait faire aimer que son éloquence aux hommes qu'il veut enflammer de l'amour de la vérité; le rhéteur commence la lecture de l'Hortensius, et le philosophe la termine. Ecoutons les premières paroles du nouveau disciple : « Je ne vis soudain que bassesse dans l'espérance » du siècle, et je convoitai l'immortelle sagesse avec un incroyable élan du cœur, et déjà je commençais à me lever » pour revenir à vous... Oh! comme je brûlais, mon Dieu, » comme je brûlais de voler de la terre jusqu'à vous!... Car » la sagesse est en vous, et ce n'est que l'amour de la sa-

(1) Confess. III, 4.

(2) C'est ainsi que Bossuet, dans son Discours sur l'Histoire universelle, après avoir parlé des prophètes et nous avoir montré par les livres saints comment Dieu préparait le Messie, dit au chapitre XV du second livre : « Ce qui se passait, même parmi les Grecs, était une espèce » de préparation à la connaissance de la vérité. Leurs philosophes connurent que le monde était régi par un Dieu bien différent de ceux que » le vulgaire adorait, et qu'ils servaient eux-mêmes avec le vulgaire. » Les histoires grecques font foi que cette belle philosophie venait » d'Orient et des endroits où les Juifs avaient été dispersés; mais de » quelqu'endroit qu'elle soit venue, une vérité si importante, répandue » parmi les Gentils, quoique combattue, quoique mal suivie, même par » ceux qui l'enseignaient, commençait à réveiller le genre humain, » et fournissait par avance des preuves certaines à ceux qui devaient » un jour le tirer de son ignorance. »

» gesse, nommé par les Grecs philosophie, que cette lecture
» allumait en moi (1). »

Ce n'est pas nne opinion isolée. Dans le livre *du Maître*, saint Augustin déclare qu'il ne trouve rien au-dessus de Cicéron dans toute la littérature latine (2). Il faut voir avec quel respect il fait parler du philosophe romain les interlocuteurs du dialogue *contra academicos*. Dans une de ses lettres, où il oppose le spiritualisme à la doctrine d'Epicure, il cite la belle expression de Cicéron : *Consulares philosophos*, et rapproche avec orgueil la philosophie cicéronienne de celle de l'Ecriture. On pourrait multiplier les citations. Aussi Nectarius, dans une lettre suppliante qu'il écrit à l'évêque d'Hippone, ne trouve pas d'exorde plus ingénieux et plus flatteur qu'une comparaison bien pompeuse entre Cicéron et saint Augustin (3).

Le huitième livre de la Cité de Dieu est consacré à la réfutation de certains systèmes de théologie naturelle : saint Augustin y passe en revue un assez grand nombre de philosophes; il y fait tout au long l'éloge de Socrate et de Platon; il y admire sans réserve les théories de Platon sur la beauté, il expose en vrai platonicien les idées du maître sur le souverain bien : « Les philosophes de la famille de Platon,
» disait-il à Dioscore, n'ont pas un bien long chemin à faire
» pour arriver au christianisme. » Il a dit ailleurs : « *Plato*
» *vir sapientissimus et eruditissimus temporum suorum, qui*
» *et ita locutus est ut, quæcumque diceret, magna fierent, et*
» *ea locutus est ut, quomodocunque diceret, parva non*
» *fierent...* (4) » Il est vrai que le pieux évêque s'est repenti de cet excès d'éloge dans ses *Rétractations;* le motif du

(1) Confess. III, 4.

(2) De Magistro, 5.

(3) Ep. 103.

(4) Contrà Academicos III, 17.

repentir, c'est, dit-il, la nécessité de défendre le christianisme contre les erreurs de la philosophie platonicienne (1). En effet, dans l'année 428, en même temps qu'il écrivait ses Rétractations, il était occupé à combattre plusieurs hérésies sur la Trinité, qui s'appuyaient sur le néoplatonisme. Mais je ne veux pas envisager séparément le défenseur du dogme catholique et le philosophe des entretiens de Cassiciacum. Les dialogues contre les académiciens, les soliloques, les livres *de Ordine, de Immortalitate animæ, de Magistro*, le grand ouvrage sur la musique me révèlent une connaissance exacte, une intelligence profonde, et partant une saine appréciation de la philosophie et des lettres antiques. Je sais qu'on a prétendu voir (2) dans le traité même de la doctrine chrétienne la condamnation des études profanes; et pourquoi? parce que l'évêque d'Hippone a cité Cicéron sans le nommer! parce qu'il prend ses exemples dans les écrits d'Ambroise ou de Cyprien! comme s'il n'invitait pas le jeune chrétien à puiser les connaissances libérales dans les écoles même qui sont hors de l'Eglise (3)! comme si, de son aveu, « la » science païenne n'offrait pas tout ensemble des richesses » que le chrétien peut enlever et des idoles qu'il doit mé» priser (4)! »

(1) Retract. I, 1.

(2) M. Lalanne. Influence des Pères de l'Eglise sur l'éducation publique pendant les cinq premiers siècles, p. 97 et 102.

(3) De doct. Christ. II, n° 31.

(4) De doctr. Christ. II, n° 50. M. Leblanc, dans sa thèse (p. 158-175), expose le sentiment de saint Augustin sur cette grave question. Peut-être s'attache-t-il trop exclusivement aux traités de l'Ordre et de la Doctrine Chrétienne; mais il se sert très-heureusement du dernier pour assigner à saint Augustin sa vraie place dans la lutte : « Les circons» tances dans lesquelles le traité de la Doctrine Chrétienne fut composé, » dit-il, lui donnent une grande valeur. Il parut au temps même où la » passion violente des études profanes désolait le clergé d'Afrique, et

L'homme qui répétait à son fils les enseignements de Cicéron sur l'art oratoire aimait l'antique éloquence, l'homme qui respectait les doctrines de Platon, même en les combattant, ne jugeait pas l'étude de la philosophie ancienne incompatible avec la pratique de la religion nouvelle.

Est-ce à dire qne saint Augustin approuve tout dans les classiques? Ce serait encore lui demander de rompre avec la tradition chrétienne; chez les classiques il ne faut pas tout admirer, encore moins tont approuver. Au quatrième siècle, les chefs religieux de la société eussent failli à leur tâche, si, laissant enchaîner leur esprit aux grâces du style, ils eussent méconnu les dangers de la littérature païenne. Ne les accusons pas d'un excès de rigueur : il s'agit de créer une morale nouvelle, ennemie de la civilisation qui s'écroule; tout obstacle au succès de ce grand travail doit être levé. C'est là ce qui explique tant de contradictions chez les apologistes comme chez les détracteurs des lettres antiques. Nous avons entendu l'éloge; écoutons le blâme :

« O torrent d'enfer, tu roules dans tes flots les enfants des
» hommes, ils rétribuent de telles leçons; ils les honorent
» de la publicité du forum; elles sont professées à la face des
» lois qui, aux récompenses privées, ajoutent le salaire
» public; et tu roules tes cailloux avec fracas, en criant :

» où saint Jérôme en censurait les excès et en révélait les périls. On
» s'alarmait avec raison de cet amour trop peu modéré des lettres
» païennes, dont le premier effet était sans doute, selon le témoignage
» de saint Ambroise, de saint Jérôme et de saint Augustin, d'inspirer
» du dégoût pour la simplicité sublime, mais *barbare*, des livres sa-
» crés... C'est en présence de ces abus devenus intolérables que le
» grand évêque d'Hippone, dont le nom seul est une autorité, compose
» ce livre où l'on admire la science jointe à une parfaite équité, et où
» l'on retrouve non-seulement la tolérance des études profanes, mais la
» démonstration de leur nécessité pour les jeunes gens même que le
» ciel destine au ministère et à la défense de l'Eglise.... »

» Ici on apprend la langue, ici on acquiert l'éloquence...
» N'aurions-nous donc jamais su : pluie d'or, sein de femme,
» déception, voûtes célestes, et semblables mots du même
» passage, si Térence n'eût amené sur la scène un jeune dé-
» bauché, se proposant Jupiter pour modèle d'impudicité,
» charmé de voir en peinture sur une muraille *comment le*
» *dieu verse certaine pluie d'or dans le sein de Danaé et*
» *trompe cette femme*. Voyez donc comme il s'anime à la
» débauche sur ce divin exemple. Et quel dieu ! s'écrie-t-il.
» Celui qui fait trembler de son tonnerre la voûte profonde
» des cieux. Pygmée que je suis, j'aurais honte de l'imiter !
» Non, non, je l'ai imité, et de grand cœur (1). »

Voilà Térence assez rudement traité; dans le même chapitre, Homère n'est pas épargné davantage; mais des deux côtés le reproche est nettement caractérisé; l'intention de saint Augustin n'est pas douteuse. Ce qu'il blâme dans Homère, dans Térence, c'est la nature divine avilie, et l'homme poussé au mal par le spectacle de cette dégradation. L'évêque d'Hippone craint encore, pour les âmes chancelantes, les charmes et les piéges des religions de la volupté. C'est une lutte sans trève qu'il faut poursuivre même contre certains chefs-d'œuvre de la littérature antique.

Mais cette véhémente tirade contre Térence n'est pas sans un autre motif. Térence a fait des comédies, et saint Augustin est l'adversaire acharné des spectacles.

C'était encore la tradition de l'Eglise. On connaît les violentes apostrophes de Tertullien : il avait fait un traité spécial pour combattre les spectacles; il les examinait dans leur origine et dans leurs effets; il les attaquait parce que le théâtre était païen, parce que le cirque était consacré au soleil, parce que tout, jusqu'aux danses d'histrions, s'y passait en l'honneur des dieux; mais il les attaquait aussi parce

(1) Confess. I, 16.

qu'il y voyait une école de corruption ; il y flétrissait ces prodiges d'infamie, ces attitudes, ces nudités, ces scènes monstrueuses qui déshonoraient le théâtre romain. C'était attaquer hardiment le paganisme dans ses derniers retranchements ; le paganisme résistait, Libanius écrivait son discours *pro saltatoribus ;* mais les écrivains chrétiens ne se lassaient pas de combattre.

Ici encore, il importe de ne pas se méprendre sur le sens de la lutte ; il importe surtout de ne pas aborder la question des spectacles au quatrième siècle avec les idées du dix-neuvième. Nous ne prétendons pas donner ici l'opinion de saint Augustin sur un théâtre qu'il n'a pas connu. L'évêque d'Hippone, en proscrivant le théâtre, proscrit d'abord un temple, et quel temple ! ensuite une école où les Romains venaient se former à tous les vices. Nous sommes en l'année 397.

Ce qui charmait avant tout les hommes de ce temps là, même les lettrés, même les sages, c'était l'amphithéâtre. Les Romains dégénérés aimaient les combats de gladiateurs comme leurs pères avaient aimé la guerre ; ils y apportaient leur cynisme étrange, leurs passions brutales, leur cruauté féroce, et tout ensemble les habitudes de leur civilisation sauvage et raffinée. Les orateurs chrétiens foudroient de toute leur éloquence les jeux sanglants du cirque. On connaît la vigoureuse tirade de Tertullien : « Tu veux des luttes et » des combats ? Voilà la luxure vaincue par la chasteté, la » perfidie par la bonne foi, la cruauté par la pitié... Tels » sont nos combats... Tu veux du sang ? Voilà celui du » Christ. *Vis autem et sanguinis aliquid ? Habes Christi.* » Mais la passion de l'amphithéâtre ressaisissait parfois les âmes les plus hautes, tant le charme était difficile à rompre ! C'est ainsi qu'elle subjugua l'esprit d'Alypius.

Alypius n'était pas un homme ordinaire ; car à l'époque où il étudiait le droit à Rome, c'est-à-dire bien avant sa conversion, il détestait les combats de gladiateurs ; mais à la pre-

mière épreuve, sa philosophie succomba. Des amis qui sortaient de table le rencontrent et l'entraînent aux jeux malgré lui; vainement il s'écriait : « Vous pouvez entraîner mon » corps et le placer près de vous, mais pouvez-vous ou» vrir à ces spectacles mes yeux et mon âme? J'y serai » absent, et j'y triompherai d'eux et de vous. Il eut beau » dire, ils l'emmenèrent...

» Ils arrivent, prennent place où ils peuvent; tout respi» rait l'ardeur et la volupté du sang. Mais lui, fermant la » porte de ses yeux, défend à son âme de descendre dans » cette arène barbare; heureux s'il eût aussi fermé ses » oreilles! car, à un incident du combat, voici qu'un grand » cri s'élève de toutes parts : il s'émeut; la curiosité le » presse; il se croit peut-être assez en garde pour braver » et vaincre après avoir vu : il ouvre les yeux. Alors son » âme est plus grièvement blessée que le malheureux même » qu'il a cherché du regard; il tombe, plus misérable que » celui dont la chute a soulevé cette clameur...; à peine a-t-il » vu ce sang, il y boit du regard la cruauté. Dès lors il ne » détourne plus l'œil, il l'arrête avec complaisance; il se » désaltère à la coupe des furies, et, sans le savoir, il fait » ses délices de ces luttes féroces; il s'enivre des parfums » du carnage. Ce n'était plus ce même homme qui venait » d'arriver : c'était l'un des habitués de cette foule barbare; » c'était le véritable compagnon de ses condisciples. Que » dirai-je encore? Il se mêle au spectacle, aux cris, à la fu» reur. Ardent, plus ardent que ceux qui l'avaient entraîné, » il les entraînait lui-même (1). » Le récit vaut un sermon; l'indignation y perce à chaque mot, et passe de l'auteur au lecteur. C'est une fort belle chose qu'un traité dogmatique où l'on démontre par des raisonnements en forme tous les dangers de l'amphithéâtre; mais ce simple chapitre des

(1) Confess. VI, 8.

Confessions n'est-il pas plus propre à détourner les chrétiens du cirque que toute l'argumentation de Tertullien?

Après le cirque, la comédie ; car Augustin s'est fait aussi le juge de la comédie de son temps ; nous avons déjà vu comme il appréciait Térence.

Saint Augustin, dans sa jeunesse, devait aimer ce genre de spectacle avec passion ; longtemps après sa conversion, il se plaint encore des écarts d'une imagination indomptée, et s'effraie de l'empire que les plaisirs des yeux et des oreilles exercent sur son âme. Il raconte, au dixième livre des Confessions, que la beauté, la variété, les formes, l'éclat et la vivacité des couleurs charment encore ses yeux ; il regrette que « la reine des couleurs, cette lumière qui inonde tout ce » que nous voyons, se glisse partout où il se trouve et le pé» nètre par mille insinuations enchanteresses, alors même » qu'il porte ailleurs l'activité de sa pensée, » et dans un beau mouvement, il invoque cette autre lumière que voyait Tobie l'aveugle, lorsqu'il enseignait à son fils le chemin de la vie, cette lumière que voyait Isaac, malgré la nuit profonde dont la vieillesse avait voilé ses yeux, cette lumière que voyait Jacob, aveugle comme eux, quand son âme, pleine des célestes clartés, embrassait toutes les générations du peuple futur, désignées dans ses enfants : cette lumière est l'immuable modèle et l'éternel flambeau de l'artiste : et pourtant que de séductions dans les œuvres de l'art ; vêtements, vases, tableaux, statues, abus de la nécessité, souvent abus d'une intention pieuse! « Mais les hommes, attachant » leur âme tout entière à leurs chefs-d'œuvre, oublient » celui qui les a faits et défigurent en eux-mêmes le chef» d'œuvre divin... Moi-même qui parle ainsi, je me laisse » encore enlacer aux charmes de ces beautés (1). »

Saint Ambroise avait introduit le chant ecclésiatique dans

(*) Confess. X, 34.

l'église d'Occident. Saint Augustin ne dissimule pas l'émotion profonde que font naître en lui les chants de l'Eglise; il dit en parlant du jour de son baptême : « Vos hymnes et » vos cantiques, ô mon Dieu! et le chant si doux de votre » Eglise me remuaient et me pénétraient, et ces voix cou» laient dans mon oreille et versaient la vérité dans mon » cœur; l'émotion pieuse y bouillonnait, les larmes débor» daient enfin, et je me trouvais heureux de pleurer (1). » Mais plus tard un étrange scrupule s'empara de son esprit : il sent que « chaque affection de l'âme retrouve sa note dans » les modulations de la voix humaine; » un charme invincible l'entraîne; il laisse flotter sa pensée au gré de son imagination. Puis le chrétien revient à lui, il se repent de son entraînement passager. Dans son dépit, il voudrait bannir de l'Eglise ces touchantes harmonies « qui accompagnent » les psaumes de David. » Mais comment effacer de sa mémoire ces larmes que les chants de l'Eglise lui firent répandre aux premiers jours de sa conversion? Aujourd'hui même il se sent encore ému quand une voix pure et limpide module les paroles sacrées; sans doute le plaisir du chant vient troubler parfois le recueillement de son âme; mais combien d'âmes, faibles encore, le charme de la musique sainte élève aux mouvements de la piété! (2)

Je reviens au théâtre. A vingt ans, Augustin, qui ne connaissait pas ces scrupules, lâchait la bride à son imagination; plus qu'un autre, il attachait son cœur à la scène et se laissait ravir à ces spectacles pleins d'images de ses misères et d'aliments offerts à sa flamme (3). Il recherchait avant tout ces pleurs qu'on verse au théâtre; *ea magis placebat actio histrionis, meque alliciebat vehementius, qua mihi lacrymæ excutiebantur.*

(1) Confess. IX, 6.
(2) Confess. X, 33.
(3) Confess. III, 2.

Aujourd'hui saint Augustin blâme ces pleurs; d'abord, parce qu'il n'aime pas les douleurs factices; s'il est une douleur permise, il n'en est aucune qu'on doive aimer. Pour lui, c'est un faux sentiment que cette pitié passagère, à laquelle on s'apprête et l'on s'excite sans profit pour soi ni pour les autres.

Il y a d'autres douleurs : « en donnant des pleurs à ces » fictions, dit la lettre à M. d'Alembert, nous avons satisfait » à tous les droits de l'humanité sans avoir plus rien à mettre » du nôtre, au lieu que les infortunés en personne exigeraient » de nous des soins, des soulagements, des consolations, » des travaux qui pourraient nous associer à leurs prières, » qui coûteraient du moins à notre indolence, et dont nous » sommes bien aises d'être exemptés. » Saint Augustin compare aussi la pitié factice et la pitié réelle. Aujourd'hui ses chagrins sont ceux de l'Eglise : les joies du vice triomphant, voilà le premier sujet de ses larmes. Jadis, c'était la perte de ces joies misérables qui lui perçait le cœur au théâtre; mais quelle différence entre les riantes émotions de la scène et les accablantes émotions de l'épiscopat! (1)

Enfin saint Augustin s'attaque à la source même de ces émotions. Sur le premier point il ferait bien quelques concessions. *Ergo amentur dolores aliquando.* C'est peut-être un souvenir de cette philosophie grecque qui permettait à l'art « d'exciter nos passions, nos passions honnêtes surtout, » comme la terreur et la pitié, pour nous faire un plaisir » de ce soulagement passager (2). » Il admet donc qu'on trouve quelque charme à la douleur, *sed cave immunditiam, anima mea.* Ce qu'il craint, c'est l'impureté de la douleur. Pénétré de cette crainte, il attaque l'amour sur le théâtre,

(1) Confess. III, 2.

(2) Egger. Hist. de la critique chez les Grecs. Chap. III, § VII.

ce sentiment « qui va se perdre au gouffre ardent des noires » voluptés, où il change et se confond lui-même, égaré si » loin et privé de la limpidité céleste (1). » Tous les adversaires du théâtre ont pris à partie l'amour. Rousseau va même jusqu'à voir *un charme secret pour les cœurs corrompus* dans le spectacle des sacrifices faits par l'amour *au devoir et à la vertu*. Fénelon n'est peut-être pas si sévère : il cite quelque part des vers passionnés de l'*Andrienne* et de l'*Eunuque*, qu'il fait suivre de cette seule réflexion : « Peut-on désirer un dramatique plus vif et plus ingénu ? » Il n'est pas douteux, d'ailleurs, que l'archevêque de Cambrai n'apprécie plus sainement le théâtre que le philosophe de Genève. L'anathème du philosophe est inflexible, absolu, sans restriction. Fénelon se déclare l'adversaire des spectacles « où l'on ne représente les passions corrompues que » pour les allumer ; » mais quand il parle du plan formé par Racine d'une tragédie française d'Œdipe, suivant le goût de Sophocle, sans y mêler aucune intrigue postiche d'amour, et suivant la simplicité grecque, le projet lui sourit : « Un tel spectacle pourrait être très-curieux, très-vif, » très-rapide, très-intéressant ; il ne serait point applaudi, » mais il saisirait, il ferait répandre des larmes, il ne laisserait pas respirer, il imprimerait l'amour des vertus et » l'horreur des crimes, il entrerait fort utilement dans le » dessein des meilleures lois ; la religion la plus pure n'en » serait point alarmée. »

Je n'ai pas cité ce passage pour mettre en contradiction Fénelon et saint Augustin : j'ai seulement voulu montrer comment une appréciation modérée du théâtre était conciliable avec la vertu la plus haute, la morale la plus pure et l'enseignement le plus parfait. Mais il reste évident que l'évêque d'Hippone, au quatrième siècle, en face du théâtre païen, ne pouvait pas tenir un pareil langage.

(1) Confess. III, 2.

Il peut être curieux de suivre, à cette époque, dans la législation romaine, la lutte de l'Eglise contre les mœurs. Les empereurs placés entre les prières hautaines des évêques et les habitudes invétérées de leurs peuples, ne savent trop quel parti prendre, et cèdent tour à tour à l'une ou l'autre influence. Le droit ecclésiastique était inflexible. Le concile d'Elvire (305) excommunie les comédiens (1), et défend aux femmes chrétiennes (2) d'épouser des comédiens sous peine d'excommunication. Le premier concile d'Arles (314) renouvelle ces prohibitions (3). Le troisième concile de Carthage (397) défend (4) à tous laïques d'assister aux spectacles: « Car » il a toujours été défendu aux chrétiens d'aller aux lieux » qui sont souillés par les blasphèmes. » Enfin un des canons du concile d'Afrique, tenu en l'an 424, commence en ces termes : « Il faut demander aux très-pieux empereurs » Théodose et Valentinien qu'ils défendent les spectacles » des théâtres et des autres jeux les dimanches et les autres » fêtes que la religion chrétienne solennise. » Les empereurs, comme nous l'allons voir, eurent égard aux remontrances de ce concile.

Déjà, en 386, une constitution des empereurs Gratien, Valentinien et Théodose vint apporter des entraves à la liberté des théâtres. On défendait de prolonger les spectacles après midi : le dimanche, les théâtres seront fermés, etc. En 425, une constitution des empereurs Théodose et Valentinien fit droit aux réclamations du concile d'Afrique : on étendit la prohibition aux jours de fête; la défense s'appliquait aux païens et aux juifs comme aux chrétiens.

Il y avait un spectacle appelé *Majuma*, plein de scandale

(1) Canon 62.

(2) Canon 67.

(3) Canon 5.

(4) Canon 2. Ces textes sont cités dans l'opuscule du prince de Conti.

et de licence, et partant très-cher au peuple. Constance le supprima; Julien le rétablit; Théodose le supprima de nouveau; puis Arcadius le rétablit (396) et l'abolit trois ans après (399) (1). Dans l'année 376, Gratien rétablit les combats gymniques en Afrique; en 389, un rescrit défend d'emmener de Rome et d'enlever aux applaudissements du peuple les danseuses que Rome aimait. Huit années auparavant un rescrit conférait aux cochers du cirque l'exemption du dernier supplice; c'est, dit Godefroy dans son commentaire, un privilége qui s'explique par le besoin de maintenir les jeux du cirque dans toute leur splendeur (2).

Les comédiennes qui embrassent le christianisme ne pouvaient plus être contraintes de paraître sur le théâtre : plusieurs constitutions impériales l'avaient ainsi décidé; Gratien, en 385, vint restreindre ce privilége (3); si ces femmes, après avoir quitté leur profession, restent comédiennes d'esprit et de cœur, c'est-à-dire, mènent une vie honteuse, qu'on les rende à la scène et qu'elles restent pour toujours attachées au théâtre.

Les empereurs avaient souvent usé de leur puissance pour enlever au théâtre des mimes et de comédiennes (4). Carthage se plaignit, et son tribun des plaisirs publics (*tribunus voluptatum*) (5) se chargea de transmettre ces plaintes à l'empereur Honorius. Honorius, en 413, décida que ces mimes seraient rendus au théâtre, pour que le peuple ne

(1) Cf. Le savant commentaire de Godefroi sur le tit. VI du livre XV du Code Théodosien.

(2) Du reste, d'autres jurisconsultes ont autrement entendu cette loi du Code Théodosien.

(3) *Ne scenicis voluptatibus fraus fieret*, dit Godefroi.

(4) Ce qui s'appelait *Liberatio beneficio principis*.

(5) V. sur ce *tribunus voluptatum* le commentaire de Godefroi sur la L. 13, C. Th. De scenicis.

perdît rien de ses plaisirs ni les fêtes de leur éclat (1). *(ut voluptatibus populi ac festis diebus solitus ornatus deesse non possit.*

La résistance que rencontra l'influence chrétienne, qnand il s'agit d'abolir les combats des gladiatenrs, est encore plus manifeste. Constantin snpprime les combats de gladiateurs en 325. Vains efforts! En 357 nn rescrit de Constance qui défend aux soldats et aux officiers du palais d'engager leurs services pour l'amphithéâtre, atteste par là même l'existence de ces combats. Une constitution des empereurs Arcadius et Honorius (2), de l'année 397, montre qu'après quatre-vingts ans écoulés, l'Eglise et les empereurs n'ont pas encore triomphé des habitudes de la vieille société païenne (3).

Ainsi donc, le projet qu'approuvait Fénelon (4) n'eût pu désarmer Augustin.

Il s'agit encore de combattre la vieille religion, qui remplit le théâtre de ses dieux, tantôt sanguinaires, tantôt criminels et complices de nos fautes, tantôt donés d'une beauté humaine, « pour que l'homme puisse les chérir d'une manière » plus sensible, » dégradés par des aventures licencieuses, liens de sang et de chair entre les races humaine et divine; il s'agit encore de détrôner « cette sombre et immobile figure » du Destin, assise dans les nuages aux confins de l'horizon » d'Homère (5) : » l'adversaire du fatalisme manichéen n'eût pas manqué de dire : « Qu'apprend-on dans *Œdipe*,

(1) Voici la rubrique de cette loi, dans le Code Théodosien : *Liberari mimas officio suo principis beneficio non posse.*

(2) L. 3, C. Th. De gladiatoribus.

(3) Justinien fit revivre le rescrit de Constantin, en l'insérant dans son Code. V. L. XI, C. J., Tit. XLIII, De Gladiatoribus penitus tollendis.

(4) V. plus haut.

(5) L'Eglise et l'Empire romain au IVe siècle, par M. Albert de Broglie. Discours préliminaire.

» sinon que l'homme n'est pas libre, et que le ciel le punit » des crimes qu'il lui fait commettre (1)? »

L'imagination est vaincue, la raison triomphe, et c'est ainsi qu'à propos de l'amour d'Augustin pour le théâtre, nous avons été amené à parler d'une question de morale souvent débattue entre les philosophes. Il en est presque toujours de même dans les *Confessions :* en racontant, l'évêque d'Hippone ne cesse d'enseigner; chaque récit se termine par une prière à Dieu ou par une leçon aux hommes. La conséquence est facile à voir; on ne peut pas isoler les projets de mariage de saint Augustin de ses idées sur le célibat, non plus que ses plaisirs au théâtre de ses théories sur les spectacles.

Mais puisque nous étudions chez saint Augustin *l'imagination*, c'est-à-dire la faculté de l'artiste, nous ne pouvons terminer cette esquisse sans parler de son traité *de Musica.* C'est à la fois un ouvrage de prosodie et un ouvrage d'esthétique (2). Ainsi dans le second livre, il traite des syllabes et

(1) Rousseau.

(2) Sous le point de vue le plus général, la musique, ainsi que le disent formellement Platon et les poètes épiques et tragiques, était, pour l'antiquité, l'expression de l'ordre en toutes choses. Embrassant l'univers entier, elle comprenait tout ce qui procède selon des lois constantes, tout ce qu'enchaînent des rapports que peuvent saisir les sens et l'esprit, l'harmonie des phénomènes physiques, les mouvements des astres qui s'accomplissent suivant des proportions régulières de nombres, et forment, de sphère en sphère, comme un vaste concert céleste; les bruits mystérieux de la nature vivante et inanimée, les mélodies sauvages des vents et des eaux, le frémissement des feuilles agitées par la brise, les cris variés des animaux où se peignent leurs instincts, le chant des oiseaux; puis, en s'élevant toujours, les manifestations dont la voix humaine est le moyen, depuis les premiers sons inarticulés jusqu'au vrai langage, et, à cause de leur naturelle liaison avec la voix, le geste, la danse, la palestre même; enfin les lois morales de l'homme, rapportées au double pouvoir inhérent à la voix, le pouvoir d'exprimer, avec toutes

des pieds du vers; dans le troisième, il distingue le rhythme, le mètre et le vers, parle du rhythme et du mètre; dans le quatrième, il continue à s'occuper du mètre; il traite du vers dans le cinquième; mais nous laissons de côté tout ce qui touche à la prosodie.

Saint Augustin définit la musique la science de la modulation (*scientia bene modulandi*) (1). Après avoir expliqué ce qu'il entend par *modulation* (2), il se demande si la musique est réellement une science. Le rossignol, chantre harmonieux du printemps, n'est pas un artiste; tous ceux qui chantent agréablement, sans se rendre compte de leur art, sont semblables à ce rossignol. Combien trouve-t-on de joueurs de flûte et de cithare qui soient de véritables artistes? (3)

C'est que l'art ne consiste pas, comme on l'a dit quelquefois, dans l'imitation de la nature; autrement les perroquets et les corbeaux seraient des artistes. Il faut chercher le principe de l'art dans la partie la plus haute de l'intelligence humaine. L'art ne consiste pas davantage à mouvoir plus ou moins agilement ses doigts en cadence. De deux personnes, l'une est souvent rompue à ce genre d'exercice, sans connaître la musique; et l'autre, moins habile, est vraiment avancée dans la science de la musique. On ne trouve guère d'artistes parmi les acteurs : en effet, l'art vaut mieux que l'argent ou la gloire; et ceux qui travaillent exclusivement pour l'argent ou la gloire, ceux qui les placent au-dessus de l'art ne sont pas des artistes. Mais si l'on trouvait un histrion

leurs nuances, les sentiments et les passions, de les exciter, de les calmer, et celui de représenter la pensée et les idées pures. (Lamennais, esquisse d'une philosophie, tome 3, p. 292.)

(1) De Musica I. 2.

(2) I, 3.

(3) I, 4.

qui dans l'art vit l'art seul, l'histrion deviendrait un artiste et mériterait nos éloges (1).

Ce n'est là qu'un préambule. C'est surtout dans le dernier livre du Traité de la Musique qu'on trouve sur l'art des considérations quelquefois élevées et profondes. Saint Augustin le dit lui-même : c'est en vue du sixième livre qu'il écrit les cinq autres; là il révèle son but : après avoir exposé les préceptes vulgaires, il veut élever les âmes des sens à Dieu, de la terre au ciel (2).

Le son peut être considéré comme un fait purement physique, produit par le déplacement de l'air, abstraction faite de celui qui parle et de celui qui écoute; c'est en même temps un phénomène de perception extérieure chez celui-ci, un moyen chez celui-là d'exprimer une idée par un fait sensible; c'est encore une manifestation de la mémoire. Mais allons plus loin : les sons éveillent dans notre âme un sentiment de plaisir s'ils sont harmonieux, d'ennui s'ils sont discordants : voilà une faculté supérieure, d'une nature toute particulière; les sens s'émoussent, on perd la mémoire; mais cette faculté, rien ne saurait l'altérer; on dirait que l'âme cache en soi je ne sais quel trésor d'immortelle harmonie (3). Cette harmonie, saint Augustin l'a nommée *numeri judiciales*. Mais il reconnaît encore en nous un autre *nombre*, une harmonie supérieure aux *numeri judiciales* : c'est la raison elle-même, qui est le juge du plaisir causé et qui porte, en quelque sorte, sa sentence, sur la sentence des *numeri judiciales*. « *Recte videri potest ratio, quæ huic delectationi* » *superimponitur, nullo modo, sine numeris quibusdam* » *vivacioribus, de numeris quos infra se habet, posse judi-* » *care.* » En d'autres termes, l'âme juge de l'harmonie des

(1) De Musica, I, 4-6.
(2) De Musica, VI, 1.
(3) De Musica, VI, 2, 3, 4.

choses terrestres et sensibles par un sentiment secret de l'harmonie divine qui lui est toujours présente, comme elle juge de la beauté sensible par la beauté intelligible (1).

Mais ici comme toujours, la conclusion du pieux évêque, c'est qu'à tous les plaisirs des sens et de l'imagination il faut préférer l'amour de Dieu. C'est là qu'est la joie suprême, infinie, inaltérable. On peut regretter que la fin de ce sixième livre soit écrite dans un style obscur, presque barbare, et noyée dans les subtilités. L'auteur y fait de véritables jeux de mots sur les expressions *numeri, modus*, et sur bien d'autres. Il arrive ainsi à détourner les mots de leur sens et finit par s'écarter de son sujet. Nous avons essayé de dégager les théories esthétiques de saint Augustin du commencement de ce sixième livre. Peut-être ce livre encourt-il un autre reproche : on y cherche en vain l'idée si bien exprimée par un philosophe contemporain, que l'art ne relève que de lui-même : « Dieu se manifeste à nous par » l'idée du vrai, par l'idée du bien, par l'idée du beau.... « Chacune d'elles mène à Dieu, parce qu'elle en vient.... » Ainsi, même indépendamment de toute alliance officielle » avec la religion et la morale, l'art est par lui-même essen- » tiellement moral et religieux ; car, à moins de manquer à » sa propre loi, à son propre génie, il exprime partout » dans ses œuvres la beauté éternelle (2). »

(1) Cf. Thomassin. De Deo I, c. XXIII.

(2) Cousin. Du vrai, du beau et du bien. Huitième leçon. De l'art.

CHAPITRE IV.

SAINT AUGUSTIN MANICHÉEN.

A vingt ans, Augustin se fit l'apôtre du manichéisme. Voici la plus grave question philosophique des Confessions : le manichéisme y occupe le troisième, le quatrième, le cinquième et le septième livres.

Comment saint Augustin se laissa-t-il entraîner dans le manichéisme ? Les bénédictins qui ont écrit l'histoire de sa vie l'expliquent ainsi : les manichéens affectaient une grande austérité de mœurs dans ce siècle corrompu. Ces hérétiques s'annonçaient en outre comme les vrais interprètes de l'Ecriture; enfin, proclamant que la vérité parlait par leur bouche, ils accusaient l'Eglise catholique d'imposer et non d'enseigner la foi.

Mais ces motifs sont bien vagues. Neuf ans attaché par des liens étroits à cette secte, il dut subir quelque grande influence dont il nous faut chercher la trace.

Qu'était-ce donc à cette époque que le manichéisme?

L'origine du manichéisme est obscure. Ici deux traditions sont en présence : celle de l'occident, celle de l'orient. La première ferait remonter cette doctrine jusqu'à Pythagore; mais on se demande alors qui l'introduisit dans le christianisme. Wolf a nommé Simon le magicien; Beausobre remarque avec raison que Simon le magicien n'était pas chrétien, et attribue l'introduction du manichéisme dans la religion chrétienne à Basilide, théologien philosophe, qui tint école en Egypte et voyagea dans l'Orient. D'ailleurs, un nuage enveloppe la naissance et la vie de Manès : cependant

presque tous les anciens le font naître et mourir dans les États du roi de Perse; il paraît vraisemblable qu'il fut prêtre à Evhaz, dans la province de Chaldée; à la dispute de Cascar, en Mésopotamie, Manès se pose en apôtre du Christ et s'annonce comme la *perfection* promise par saint Paul. L'hérésie apparaît et se répand dans l'empire vers l'an 270 après Jésus-Christ. D'après la tradition orientale, Manès est d'une famille de mages, et peut-être mage lui-même; c'est un savant de premier ordre, versé dans les mathématiques, dans la musique, dans la géographie, l'astronomie et la médecine.

Les mages, pour la plupart, reconnaissaient l'existence de deux principes: Dieu, la matière, et attribuaient à la matière la vertu de produire par elle-même des êtres revêtus de ses propres imperfections. Le manichéisme est un essai de conciliation. Placé entre la religion de Zoroastre et celle du Christ, Manès voulut corriger ou compléter l'une par l'autre. Il y avait dans le magisme de grandes idées religieuses et morales propres à séduire un esprit élevé. Ces prières perpétuelles des mages, ce vaste système hiérarchique fondé sur l'amour et le maintien de l'ordre, le précepte de la pureté du corps et de l'âme, le précepte du travail et de la lutte fondé sur l'exemple du bon principe, cet accord parfait de la religion, de la liturgie, de la morale, de la politique et de l'économie domestique (1), allons plus loin, les symboles mêmes dont s'était enrichie la religion des Perses, voilà d'assurés témoignages de la grandeur et de la force du magisme. Eh bien! quelle que soit la grossièreté de plusieurs doctrines manichéennes, qui croira que Manès ait avidement repoussé tout ce qu'il rencontrait de pur et de sain dans les religions de l'Orient? Comment ne pas trouver quelque pâle reflet des anciennes doctrines dans

(1) V. Creuzer, Religion de la Perse, chap. III.

le manichéisme ? L'esprit subtil et la riche imagination de saint Augustin purent un moment s'y trouver à l'aise.

Cependant on peut le dire sans crainte : le manichéisme, tout en se rapprochant du magisme, en corrompit et en matérialisa souvent les dogmes.

Léonce de Byzance, dit Beausobre (1), a remarqué qu'on ne saurait bien décrire l'hérésie manichéenne, si l'on n'a pas été manichéen. Saint Augustin, nous l'avons dit, resta pendant neuf ans l'apôtre du manichéisme ; on l'a pourtant accusé d'avoir mal compris la doctrine qu'il avait embrassée. Saint Augustin fut-il incapable de pénétrer ces dogmes mystérieux ? Mais le ciel avait uni dans son âme à l'impérieux amour de la science l'intelligence la plus vaste et la plus subtile. Pour qui, je le demande, était fait le manichéisme, s'il devait rester inaccessible à de tels esprits ? Mais peut-être un vain caprice l'a-t-il porté vers une secte illustre, peut-être a-t-il accepté le joug sans réflexion, l'a-t-il porté par insouciance et par habitude. Rien de moins vraisemblable. Son rôle, il le raconte au quatrième livre des Confessions : aujourd'hui comme plus tard, ici comme ailleurs, son poste est marqué pour la polémique, l'enseignement, la conduite des hommes. Propagateur du manichéisme, il l'étudie pour le défendre. Dès lors, comment imaginer que cet esprit fougueux se laisse tranquillement captiver au charme de tant d'erreurs et s'endorme au sein de l'hérésie ?.

On ne peut donc refuser à saint Augustin la saine intelligence de la doctrine manichéenne. Il passe neuf ans à la défendre, le reste de sa vie à la combattre. Ce premier parti, je l'explique par la nature même de quelques dogmes manichéens, en même temps par l'importance et l'influence de la secte ; mais je soutiens qu'un si grand esprit devait se dégoûter promptement des absurdités du Manichéisme.

(1) I, 22?.

D'après les actes de la dispute d'Archélaüs, Manès reconnaît deux Dieux, l'un bon et le second méchant : il appelle le premier la Lumière (1) et le second la Nuit (2). La Nuit sortant de ses limites engagea une lutte avec la Lumière. Manès rattache à cette lutte la création médiate du premier homme environné de cinq éléments. *L'esprit vivant*, envoyé par le Dieu bon, arracha l'âme de l'homme aux Ténèbres et créa le monde. Au-dessous de la terre est l'*Omophore* qui la porte sur ses épaules. Cependant, la *Matière*, c'est-à-dire le chef des princes des Ténèbres, créa cet homme que nous voyons à l'image du premier homme. Mais le Père vivant s'aperçut que l'âme était affligée et opprimée dans le corps; il envoya son fils pour sauver l'âme. Ce fils « dressa une » certaine machine afin de transporter les âmes. C'est une » roue à laquelle douze seaux sont attachés, et que la sphère » fait tourner. Elle sert à puiser les âmes des morts que le » soleil prend avec ses rayons; qu'il purifie et qu'il remet à » la lune. Ce sont ces âmes qui remplissent ce que nous ap» pelons le disque de la lune. » La doctrine de Manès sur la transmigration des âmes n'est pas moins bizarre : les âmes, après avoir séjourné dans le corps humain, passent dans le corps d'un chien, d'un chameau ou de quelque autre animal. Les âmes des moissonneurs passent dans les herbages et dans les légumes, « afin qu'ils soient moissonnés et coupés à leur tour. » Je m'arrête : il me semble, comme à Beausobre, que le faux et le vrai sont ici mêlés, et qu'une pareille doctrine ne se serait pas longtemps soutenue, même en Orient. En tout cas, je vois là des emblèmes et des paraboles qu'on ne peut comprendre aujourd'hui. Mais j'arrive à

(1) Τὸ φῶς.

(2) σκότον. V. S. Epiph. adversus hæreses lib. II, tom II, p. 625, éd. 1682.

quelques doctrines qui me paraissent appartenir plus spécialement au Manichéisme.

Saint Augustin parle souvent, dans ses Confessions, des erreurs de Manès sur la nature de Dieu. Beausobre (1) tire des fragments des lettres de Manès la définition suivante : « Dieu, c'est une lumière éternelle, intelligente, très-pure, » qui n'est mêlée d'aucunes ténèbres, et qui, par consé» quent, n'est susceptible d'aucune altération. » Plus loin, je trouve une citation de Léon Ier : « L'essence de Dieu, c'est une lumière éternelle et *incorporelle* (2). » *L'immatérialité* de la substance divine, voilà ce que repousse Manès. Beausobre perd son temps à chercher la nature de la substance qu'il attribue à Dieu ; la question doit être ainsi posée : Dieu est-il ou non substance étendue? Dieu, d'après Manès, est une substance étendue. Sans doute, c'est une erreur accréditée dans l'Orient ; mais enfin Manès l'adopte, l'enseigne et l'érige en dogme (3).

Cette idée grossière ne rebuta pas saint Augustin : *ea maxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei.* Même

(1) I, 466.

(2) Sempiternæ et incorporæ lucis essentiam.

(3) Nous n'avons pas à nous occuper de la doctrine du Zendavesta. Creuzer a dit : « Les Perses distinguaient le feu matière du feu élémen» taire ou primitif dont celui-là est la simple image, et duquel il pro» vient. Le feu primitif est le lien qui unit Ormuzd avec la durée illi» mitée (l'Eternel), et la semence dont Osmuzd a créé tous les êtres.... » On voyait le feu matériel brûler partout en l'honneur du feu primitif, » émanation d'Ormuzd et de son symbole, dans toutes les maisons, sur » toutes les montagnes.... Le sens supérieur de ce culte du feu, est » comme on le voit, purement symbolique ; ce n'est pas le feu ma» tériel que l'on adorait, mais son principe, le feu immatériel, intel» lectuel, primitif, Ormuzd lui-même dans son énergie divine. » Que faut-il entendre par ces mots *feu immatériel* ou *feu intellectuel*? Le mot *feu* ne peut guère être entendu dans un sens métaphorique. Mais nous ne discutons pas le Magisme : il s'agit des doctrines manichéennes.

alors qu'il se fatiguait du Manichéisme, il ne pouvait s'élever jusqu'à l'idée d'un Dieu *pur esprit*. « Quand je voulais » me représenter Dieu, dit-il, ma pensée s'attachait tou» jours à une substance corporelle (1). » Il raconte au septième livre des Confessions comment la lecture des Platoniciens vint plus tard l'éclairer : l'idée de la divinité du Verbe le mène à concevoir l'immatérialité de la substance divine. « Grâce à vous, mon protecteur et mon » guide, j'entrai dans le secret de mon âme. J'aperçus de » l'œil intérieur, malgré ma faiblesse, au-dessus de cet » œil intérieur, au-dessus de mon intelligence la lumière » immuable, non pas cette lumière grossière et visible à » tous ni quelque autre lumière du même ordre, dont l'im» mense clarté remplirait l'espace. Cette lumière était » d'un ordre différent (2). Elle n'était pas au-dessus de mon » esprit comme l'huile est au-dessus de l'eau, comme le » ciel est au-dessus de la terre, mais comme le créateur » est au-dessus de la créature. Qui connaît la vérité voit » cette lumière, et qui voit cette lumière connaît l'éter» nité (3). »

Saint Augustin nous déclare qu'il est sorti du manichéisme à l'aide de la philosophie platonicienne. Beausobre s'en étonne : il cite la phrase de Tertullien : *Doleo bona fide Platonem omnium hæreticorum condimentarium factum* : en effet, bien des sectes pouvaient tour à tour s'inspirer de cette vague et poétique philosophie. Mais saint Augustin parle ici de l'immatérialité de la substance divine; Platon peut lui servir de maître. Bayle soutient avec une témérité sans exemple que « jusqu'à M. Descartes, tous les docteurs,

(1) V, 10. — et ailleurs *Timens ne Deus nihil esset, si corpus non esset.*

(2) Non hoc illa erat, sed aliud, aliud valde ab istis omnibus.

(3) VII, 10.

» soit théologiens, soit philosophes, donnaient une étendue » aux Esprits, infinie à Dieu, finie aux anges et aux âmes » raisonnables, » comme si Platon n'avait pas proclamé l'Unité, la Simplicité, l'Indivisibilité, l'Immutabilité de Dieu, comme si Porphyre n'avait pas défini l'âme « une essence » qui n'a ni grandeur, ni matière, qui est incorruptible et » qui a la vie par elle-même (1). » Placé entre ces deux systèmes, l'un grossièrement incohérent, l'autre conforme à la simple et vraie notion de Dieu, saint Augustin se range à la doctrine platonicienne. Θεὸς πανταχοῦ, ὅτι οὐδαμοῦ, avait dit Porphyre : *ubique totus es, et nusquam locorum es* (2), disent les Confessions : l'influence est visible. Ainsi donc, nous mettons cette proposition hors de doute : les Manichéens regardaient Dieu comme une substance étendue; Augustin devait rejeter cette conception grossière de la Divinité, à l'aide de la philosophie platonicienne.

Les Manichéens étaient invinciblement conduits à nier l'unité de Dieu.

On a souvent reproduit ce dialogue tiré du grand ouvrage de saint Augustin contre Faustus (3). SAINT AUGUSTIN. Croyez-vous qu'il y ait deux Dieux ou qu'il n'y en ait qu'un seul? — FAUSTE. Il n'y en a absolument qu'un seul. — SAINT AUGUSTIN. D'où vient donc que vous assurez qu'il y en a deux? — FAUSTE. Jamais, quand nous exposons notre foi, nous ne nommons deux Dieux. Mais dites-moi, je vous prie, sur quoi vous fondez vos soupçons. — SAINT AUGUSTIN. N'enseignez-vous pas l'existence de *deux principes*, l'un du bien, l'autre du mal? — FAUSTE. Il est vrai que nous confessons deux *principes;* mais il n'y en a qu'un que nous appelions *Dieu*. Nous nommons l'autre *Hyle* ou la matière, ou, comme

(1) Sentent. n° XIII.
(2) VI, 3.
(3) XXI, 1.

on dit communément, le *Démon*. Or, si vous prétendez que c'est là établir deux Dieux, vous prétendez aussi qu'un médecin qui traite de la *santé* et de la *maladie* établit deux santés, etc., etc.

Quelques auteurs appuyés sur ce texte, reprochent à saint Augustin de calomnier le manichéisme en l'accusant de conduire à la négation de l'unité de Dieu. Mais peut-être ces auteurs s'attachent-ils plutôt à la lettre qu'à l'esprit du système de Fauste. Vous dites : voici ma doctrine ; d'accord ; mais au même instant, votre doctrine vous contredit et vous condamne.

Manès, en effet, professe :

1° L'éternité de la matière ; 2° la *vie* de la matière ; 3° la puissance organisatrice et formatrice de la matière ; 4° la *nécessité* de la matière.

Et saint Augustin ne pourrait pas dire à Fauste, en dépit de toutes les dénégations : Vous croyez à deux Dieux ! Marcion croyait à deux Dieux ; mais l'un deux, le *démiurge*, était moins parfait. Marcion, Manichée, d'autres gnostiques, admettent la coexistence de deux êtres nécessaires, dont l'un se trouve inférieur à l'autre. Mais les Marcionites et les Manichéens se séparent : d'après les premiers, le démiurge organise la matière ; d'après les seconds, la matière existe par soi, se forme et s'organise elle-même. Où retrouver l'unité de Dieu ? C'est ici que saint Augustin répond à Faustus (1) : « Faustus se presse un peu quand il vient dire » pour sa défense : Nous ne reconnaissons pas deux Dieux, » mais Dieu et la matière. Demandez-lui ce qu'il entend » par la matière, et vous découvrirez un nouveau Dieu (2). » S'il s'agissait d'une matière informe et purement passive,

(1) Contra Faustum, XXI, 4.

(2) Audies plane describi alterum Deum.

» comme l'ont entendue les anciens, nul de nous ne leur dirait :
» Vous faites un Dieu de la matière. Mais quelle erreur !
» quelle démence à nier un Dieu créateur de la matière ou
» à chercher la puissance de créer dans la matière ! L'ou-
» vrage du vrai Dieu, vous l'attribuez à je ne sais quel autre
» Dieu ; car de quelque nom que vous l'appeliez, c'est un
» Dieu, c'est vraiment un autre Dieu que votre impiété met
» en scène. Double et sacrilége erreur ! L'œuvre de Dieu,
» vous en faites l'œuvre de celui que vous rougissez d'appe-
» ler Dieu ; mais quoi que vous fassiez, c'est un Dieu tant
» que vous lui conférez le pouvoir de faire ce qui n'ap-
» partient qu'à Dieu. » Cette argumentation nous semble logique.

Le manichéisme dénaturait les attributs de Dieu :

1° Son infinitude. A cette question : le souverain Dieu est-il infini ? Fauste répond : La coexistence de deux principes contraires tranche la question ; s'il n'y avait pas de substance mauvaise, Dieu serait infini ; mais comme cette substance existe, il ne peut être infini. C'est presque de la logique. Comment arrivons-nous à la démonstration de cette infinitude ? En partant de cette idée : *Dieu*, c'est *l'être nécessaire*, donc il est *nécessaire* dans tous les temps et dans tous les lieux. Mais quand on conçoit deux êtres nécessaires, que devient le principe de l'infinitude divine ?

2° Sa toute-puissance, puisque les Manichéens nient la *création*. Je sais qu'ils avaient toujours à la bouche cette expression : *Dieu tout-puissant* (1). Beausobre s'écrie : « On
» serait mal fondé à les accuser de nier la toute-puissance
» divine, qu'ils confessent : toute leur erreur serait de
» mettre au rang des choses impossibles une chose qui ne
» le serait pas ; de trouver de la contradiction où il n'y en
» a point. » Je lis encore : « On accuse tous les jours des

(1) V. Contra Fortunatum Manich. Disput. I et II.

» gens de nier la *toute-puissance*, parce qu'ils soutiennent » que Dieu ne peut faire qu'une seule et même chose soit » *une* et plusieurs, absente et présente, étendue et sans » extension, etc. » Je ne vois pas l'analogie. Dieu ne peut pas faire que la partie soit plus grande que le tout, ni que le même objet soit ensemble absent ou présent. Mais voici la question : Le manichéisme a-t-il raison de classer la *création* parmi les faits absurdes, impossibles, inconcevables ? Non. Dès-lors il restreint sans raison l'action divine, il limite la toute-puissance divine, il dénature un attribut de Dieu.

3° Sa simplicité. La vraie simplicité, n'est-ce pas l'exclusion des parties ? Il y a, dit Beausobre, une autre simplicité qui consiste dans un assemblage de parties de même espèce. Manès n'en connaît pas d'autre. Dieu est une lumière étendue. N'oublions pas ce principe. La simplicité, d'après les Manichéens, n'est qu'une sorte de composition.

4° Ses attributs moraux, qu'ils ne comprenaient pas, puisqu'ils en tiraient argument pour démontrer l'existence d'une mauvaise nature, cause nécessaire de tous les maux.

Le problème de l'existence du mal a de tout temps embarrassé les philosophes. Comment Dieu, le Bien suprême, l'Etre infiniment bon peut-il produire ou souffrir le mal ? Faire remonter le mal à Dieu, c'est une erreur détestable (1). Et pourtant le mal existe !

L'esprit aperçoit une solution : « *Dicunt stoici nostri*, dit » Sénèque, *duo esse in rerum natura, ex quibus omnia* » *fiunt, causam et materiam. Materia jacet iners, res ad* » *omnia parata, cessatura si nemo moveat. Causa autem id* » *est, ratio, naturam format.* » Solution grossière, puisque la matière ne nous est connue qu'avec les corps dont elle

1. Detestabilius nihil mihi occurrit (saint Augustin).

représente à notre esprit le principe ou l'élément commun, et puisque les corps ont une existence purement contingente et relative que nous nous représentons seulement par les sens. Le dogme de l'éternité de la matière envahit pourtant la philosophie orientale; ce dogme est appuyé sur trois propositions :

1° Rien ne se fait de rien.

2° Les maux qui sont au monde font voir que Dieu n'a pas créé la matière.

3° Rien n'existe sans cause. Or le bien et le mal n'ont pas pu venir de la même cause.

Ici paraissent deux écoles principales. Parmi les Orientaux, les uns conçoivent un principe suprême auquel ils soumettent les deux principes subalternes, la Lumière et les Ténèbres; les autres conçoivent deux empires éternellement séparés l'un de l'autre. Plusieurs opinions se sont produites sur le développement de la religion des Mages. D'après un auteur, la plus ancienne secte aurait considéré les deux principes comme absolus, égaux en puissance et en durée. D'autres, qui seraient les sectateurs de Zoroastre, auraient fait Ahriman (1) inférieur à Ormuzd (2). Une troisième secte aurait élevé au-dessus d'Ormuzd et d'Ahriman un principe commun à tous deux, unique par lui-même et vraiment absolu, le temps selon les uns, selon d'autres l'espace. Creuzer n'admet pas ce perfectionnement progressif : « La doc» trine des Perses ne s'arrête point au dualisme, comme » nombre de savants l'ont pensé : elle aussi, elle reconnut » un principe suprême de la dualité, la durée sans bornes, » l'Eternité ou l'Eternel, *Zervane Akerene*, créateur d'Or» muzd et d'Ahriman... En effet, il était dans les intimes

(1) Le principe du mal.

(2) Le principe du bien.

» nécessités de la nature humaine de résoudre cette grande » question des deux principes en guerre l'un avec l'autre, » en les ramenant à un principe commun ou en les absor» bant dans une source unique (1). » Enfin, M. Guigniaut, signalant les analogies entre la religion des Védas et celle des livres zends, montre qu'on a diversement compris les rapports d'Ormuzd et d'Ahriman. « Mon nom est : le principe » et le centre de toutes choses ; mon nom est : celui qui » est, qui est tout, qui conserve tout, etc., etc., » dit Ormuzd ; ici Ormuzd prend les attributs de la cause unique et supérieure ; là, Ahriman paraît comme égal en tout à Ormuzd et même uni avec lui au commencement (2).

En tout cas, Manès est de l'école la moins avancée.

« A côté du royaume de la lumière, est le royaume im» mense et profond des ténèbres, peuplé de corps enflam» més, génies malfaisants (3). Là d'immenses ténèbres en» gendrant des monstres sans nombre, plus loin des eaux trou» bles et bourbeuses habitées par un peuple hideux, etc., etc. » Beausobre cite un fragment de l'astronome Chaldéen, Bérose, à qui Manès semble avoir emprunté ces rêveries. Mais de pareilles imaginations n'étaient pas pour prévaloir en Occident.

Ne suffisait-il pas, pour renverser tout ce système, d'établir que la matière n'était pas la cause nécessaire du mal? Augustin l'a fait victorieusement (4). Notre croyance, c'est » que Dieu n'est pas l'auteur du mal, et qu'il n'a fait aucune » substance mauvaise. Manichéens et catholiques, nous son» tenons l'incorruptibilité de Dieu : reste à savoir quelle est » la doctrine la plus pure et la plus conforme à la majesté

(1) Traduction de M. Guigniaut.

(2) Religions de l'Antiquité. Tome I, seconde partie, page 699.

(3) Genera scilicet pestifera.

(4) Contra Fortunat. Manichæum disput. II.

» divine, de celle qui nous montre la *Vertu*, ou la *Parole*, » on quelqne partie de Dieu, violée, altérée, enchaînée, ou » de celle qui, souteuant l'incorruptibilité complète et ab- » solue de la nature ou de la substance divine, voit l'origine » dn mal dans une faute volontaire de l'âme humaine, à qui » Dieu donna le libre arbitre. Car si Dieu n'avait pas donné » le libre arbitre, où serait la justice à pnnir et le mérite » à bien faire... (1)? » Dès lors, Augustin n'a plus besoin de de la matière, et nous verrons plus loin comment il a conçu la *création*.

Cependant on demandait aux Manichéens : Pourquoi Dieu a-t-il laissé passer tant de siècles sans mettre en œuvre une substance qui existait de toute éternité? Dien n'a pas formé notre monde sans y être déterminé par une cause étrangère, répond Manès. Une création occasionnelle dans la vue de corriger un mal, voilà sa doctrine. Sachez, dit-il dans la fameuse *Epistola Fundamenti*, ce qni fut avant la constitution dn monde *(ante constitutionem mundi)*; écoutez l'histoire du combat qui s'est livré, pour que vous puissiez discerner la Lnmière des Ténèbres. Saint Augustin remarqne en passant l'invraisemblance de ce combat antérienr à la constitution du monde. Il rend la parole à Manès qui décrit successivement l'Empire de la Lumière et l'Empire des Ténèbres. Ici s'arrêtent les citations de l'*Epistola Fundamenti*. Mais plusieurs textes nons font connaître l'issue de ln bataille. Voici le roman de l'hérésiarque :

La matière était dans un affreux désordre; les habitants

(1) Ailleurs : « Proinde cum quæritur unde sit malum, prius quærendum est quid sit malum : quod nihil aliud est quam corruptio, vel » modi, vel speciei, vel ordinis naturalis. Mala itaque natura dicitur, » quæ corrupta est : nam incorrupta utique bona est. Sed etiam ipsa corrupta in quantum natura est, bona est, in quantum corrupta est » mala est. »

des Ténèbres se multiplient et veulent quitter leur empire trop étroit; ils aperçoivent la lumière et tentent de s'en emparer : Dieu, voyant le dessein de la matière, profite de l'occasion pour mettre de l'ordre dans une substance déraisonnable et désordonnée. Telle est l'histoire de la formation du monde.

C'est encore ainsi que Manès explique l'envoi des âmes dans la matière. Le Manichéen Fortunat expose dans une discussion publique (1) 1° comment cet envoi fut un acte de la toute puissance divine; 2° comment la cause occasionnelle de cette volonté fut dans l'entreprise de la matière, que Dieu voulut dompter et réduire à l'ordre. Manès ne cesse pas de chercher l'origine du mal dans l'union de l'âme avec la matière. Saint Augustin la trouve dans la liberté.

Il est fort difficile de démêler le véritable sentiment des Manichéens sur la question de l'origine et de la nature de l'âme. Il me semble qu'on trouve au moins deux avis opposés au sein du Manichéisme.

Photius affirme qu'Agapius, célèbre Manichéen, déclarait l'âme consubstantielle à Dieu (2). Simplicius affirme que les Manichéens appelaient les âmes des membres de Dieu (3). C'est là sans doute une première opinion. Mais Beausobre ne veut pas croire que les Manichéens aient professé cette doctrine.

A son avis, il faut chercher la véritable opinion de la secte dans la discussion publique de Fortunat avec saint Augustin. Fortunat : « Je n'ai pas soutenu que l'âme fût sem- » blable à Dieu. » Beausobre triomphe : Augustin s'est

(1) Disput. II.

(2) V. Beausobre, II, page 345.

(3) Quant au passage de saint Augustin *Membra sua vel vestimenta*, il a trait au premier homme, créé médiatement dans l'origine et envoyé contre les Ténèbres.

contredit, Augustin s'est trompé! Mais le manichéisme ne se divisait-il pas, de l'aveu de Beausobre, en plusieurs sectes? Tout peut s'expliquer par une divergence d'opinions. En tout cas, Fortunat, qui croit à l'*émanation (vel virtus Dei, vel pars aliqua, vel sermo Dei)*, ne serait qu'inconséquent. Quoi de plus illogique que de proclamer l'émanation et de nier la consubstantialité? Beausobre, il est vrai, s'efforce de montrer que la doctrine de l'émanation est étrangère au manichéisme; mais cette opinion, qui ne s'appuie sur aucune raison solide, est contredite par des textes formels, et singulièrement par ce fragment de saint Augustin : *Hinc est, quod animam primam dicit Manichœus a Deo lucis manasse* (1). D'ailleurs, dans l'un et l'autre système, les Manichéens qui ne concevaient pas l'immatérialité de la substance divine, n'ont pu croire à la spiritualité de l'âme humaine.

Manès imagine deux âmes dans l'homme. Augustin, pour réfuter cette erreur, écrit un livre intitulé : *De duabus animabus contra manichœos.* L'hérésiarque, séparant le monde en deux natures éternelles, toutes deux vivantes, conçoit deux âmes opposées comme les deux substances : la substance céleste a fourni l'âme raisonnable; la substance matérielle a fourni l'âme passionnée. Cette décomposition de l'homme provoque une question. Des deux âmes, l'une va-t-elle dominer l'autre? Manès croit-il à la liberté?

Cet enfant de l'Orient croyait sans doute au destin astrologique. Saint Augustin, dans ses Confessions (2), nous parle des rêveries astrologiques de Manès. Nul doute qu'il ne se fût jeté dans l'astrologie à la suite des Manichéens. D'ailleurs, arracher le secret de l'avenir aux astres! quel dessein plus

(1) Op. imp.

(2) V, 3 et 5. Et conferebam cum dictis Manichœi qui de his rebus multa scripsit copiosissime delirans.

propre à exciter dans son âme l'amour du merveilleux et la curiosité naturelle à l'homme? « Je ne cessais de consulter » ces imposteurs, que l'on nomme astrologues, parce qu'ils » semblaient n'offrir aucun sacrifice (1). » C'est un langage tout manichéen, car les disciples de Manès proscrivaient les temples, « palais des idoles, » les autels et les sacrifices. Or, il est facile de comprendre l'influence des rêveries chaldéennes sur la doctrine du libre arbitre. « Il faut avoir sou» venir de cette parole du Seigneur : Voilà que tu es guéri ; » garde-toi de pécher désormais, de peur qu'il ne t'arrive » pis. C'est ce précepte salutaire qu'ils tentent d'effacer, » ceux qui disent : L'inévitable nécessité de pécher est » écrite au ciel ; il faut s'en prendre à Vénus, à Saturne, à » Mars. C'est ainsi qu'on veut justifier l'homme, chair et » sang, pourriture superbe, aux dépens du créateur et de » l'ordonnateur suprême du ciel et des astres (2). »

Augustin s'est donc fait le défenseur du libre arbitre, soit dans les Confessions, soit dans sa dispute avec Félix, soit dans son ouvrage contre Fauste. Quelle était la doctrine des Manichéens sur la liberté? Beausobre enseigne que, pour exposer leur sentiment, il faut distinguer trois états de l'âme : l'innocence, l'ignorance, l'état de grâce.

L'âme est libre avant d'entrer dans le corps charnel. Fortunat ne dit-il pas que Dieu lança des âmes dans la matière pour la dompter et la réduire à l'ordre? Nous retrouvons cette idée dans plusieurs textes.

Mais dans le second état? Les Manichéens croyaient encore à la liberté, d'après Beausobre ; son texte est dans les actes d'Achélaüs : *Quod est nostro arbitrio constitutum per-*

(1) Conf. IV, 3. Quod quasi nullum eis esset sacrificium.
(2) IV, 3.

care vel non peccare, sicut tu sine dubio nosti, o Manes. Le *sine dubio* n'est pas très-concluant.

Voici d'autres textes dans un sens opposé :

Nous péchons malgré nous, dit Fortunat.

Nous sommes contraints, dit-il encore, par la mauvaise substance (1).

L'homme est conduit par la chair, et non par sa propre volonté, dit Secundinus (2).

Mais l'âme dans l'état de grâce, c'est-à-dire depuis qu'elle est éclairée par la lumière de l'Evangile, est libre, d'après Manès (3).

On s'est demandé si les Manichéens condamnaient le mariage. Saint Augustin leur fait ce reproche. Mais Fauste soutient qu'ici la doctrine de Manès est conforme à celle des catholiques, c'est-à-dire que la secte se borne à préférer la virginité au mariage. Peut-être y avait-il divergence entre les Manichéens. Peut-être faut-il s'attacher à ce fragment d'Augustin : Les auditeurs peuvent se marier, si bon leur semble, mais non les Elus (4). Il est vraisemblable que des sectaires extravagants avaient dénaturé la doctrine primitive : c'est le seul moyen d'expliquer les accusations qui se renouvellent dans les traités contre Fauste et contre Secundinus, dans le *De moribus Manichæorum*, etc., etc., et de les concilier avec ce textes des actes d'Archelaüs : « *Fructus » autem malæ arboris fornicationes, adulteria, et omnes alii » actus malæ istius radicis.* » D'ailleurs, écoutons Augustin lui-même au premier chapitre de son livre sur l'Utilité de

(1) Inviti peccamus. Cogimur ab contraria et inimica substantia.

(2) Carnis commistione ducitur, non propria voluntate.

(3) id esse peccatum animæ, si, post commonitionem Salvatoris et sanam doctrinam ejus, à contraria natura et inimica sui stirpe se non segregaverit.

(4) Confess. III, 6.

la Foi : « Encore engagé dans le Manichéisme, j'espérais » une belle femme, des richesses, des honneurs, et les » autres voluptés coupables de la vie : car lorsque j'écou- » tais les docteurs manichéens, je n'avais pas encore rejeté » toutes ces espérances. *Je n'attribue pas cela à leur doc- » trine, car j'avoue qu'ils exhortent soigneusement les hom- » mes à fuir tous ces maux....* » Et plus haut : « Je restais » dans les rangs des auditeurs, parce que je ne voulais pas » renoncer aux espérances et aux affaires du siècle. » Il ne faut donc pas juger trop sévèrement la morale des Manichéens.

Un autre motif retint saint Augustin parmi les auditeurs : s'il fut un Manichéen zélé, jamais il ne fut un Manichéen convaincu.

C'est hier seulement qu'il s'est fait disciple de Manès, et déjà, lui-même le déclare (1), sa soif de vérité n'est pas satisfaite. Si la question de l'origine du mal le tourmentait, s'il ne pouvait concevoir l'immatérialité de la substance divine, les réponses de Manès n'avaient pas chassé toute inquiétude de son âme (2).

Sa mère priait et pleurait. Un jour, elle se vit en songe debout sur une règle de bois : un jeune homme venait à elle, rayonnant de lumière et souriant à sa douleur morne et profonde : « Il lui demande la cause de sa tristesse, de ce ton » qui ne s'informe pas, mais qui veut instruire; et sur sa ré- » ponse qu'elle pleurait ma perte, il lui commande de ne » plus se mettre en peine, et de faire attention qu'où elle » était, là j'étais aussi. Elle regarda et me vit à côté d'elle, » sur la même règle, debout. Ah! vous aviez assurément » l'oreille à son cœur, bonté toute-puissante, qui veillez » sur chacun comme s'il était seul, sur tous ainsi que sur

(1) Confess. III, 6.
(2) III, 7.

» chacun. Et lorsque au récit de sa vision, je cherchais à
» l'entraîner vers l'espérance d'être un jour elle-même ce
» que j'étais, elle me répondit tout de suite sans hésiter :
» — Non, il n'a pas été dit : où il est, tu seras ; mais il sera
» où tu es (1). »

Augustin tâchait d'entraîner sa mère dans le manichéisme, et lui-même cependant savait résister à l'éloquence de Fauste, discerner la pensée du discours, la vérité du mensonge (2). Il comparait les progrès de la science astronomique avec les fables astrologiques du manichéisme, et donnait la préférence aux découvertes astronomiques, tout en blâmant les savants qui, enflés de ces vaines découvertes, négligent Dieu. Quelle est donc, se demande-t-il alors (3), la valeur de la science humaine ? Malheur à l'esprit qui ne sait pas dépasser les données de l'observation et les résultats de l'expérience ! Mais quelle n'est pas la folie de Manès (4) qui, malgré son ignorance grossière, se mêle d'écrire sur les sciences et de les enseigner, quoique cet enseignement soit inutile à la propagation de ses dogmes ! Aussi cet homme, qui se prétend inspiré de l'Esprit saint, offre-t-il à tous les regards le plus étonnant spectacle et le plus propre à détromper le monde.

Mais cet esprit a toujours soif de la vérité. Voici Fauste qui résoudra sans doute toutes les objections (5). Vaine espérance ! Fauste est un de ces hommes qui, par la grâce et les artifices de leur langage, prêtent des charmes à l'erreur.

D'autres se défient de l'éloquence et craignent de se rendre à la vérité, quand elle est revêtue de brillantes paroles. On

(1) III, 11.
(2) V, 3.
(3) V, 4.
(4) V, 5.
(5) V, 6.

a, dans certains siècles, si bruyamment déclamé sur toutes choses et si follement étourdi les oreilles des hommes de vains discours, que les hommes vont jusqu'à se lasser de l'éloquence. Déplorable lassitude ! car l'éloquence, compagne naturelle de la vérité, sert à la défendre, et celui qui se tient en garde contre l'une risque de fermer son âme à l'autre.

Augustin n'a pas de préjugés contre l'éloquence; mais l'éloquence ne l'éblouit pas. En ce moment, ce qu'il cherche, c'est la vérité, la vérité nue, simple, irrésistible. Il obtient de Fauste une audience particulière; le masque tombe, et le rhéteur apparaît.

Mais Fauste connaît son ignorance (1) : il la confesse assez naïvement, peut-être assez habilement. Lui propose-t-on quelque objection subtile ? il se renferme dans un modeste silence. Augustin va donc se borner à des entretiens sur l'éloquence. Mais l'ignorance de Fauste lui ouvre les yeux. « Tous » mes efforts pour avancer dans la secte cessèrent de ma » part dès que je connus cet homme. »

Saint Augustin, disais-je, n'avait jamais été manichéen très-convaincu. Désormais, il devient manichéen sceptique. A Rome, il conserve sans doute des relations avec les auditeurs et même avec les élus; mais il va jusqu'à communiquer à d'autres sa tiédeur et son indifférence (2).

A Milan, le sceptique trouva saint Ambroise et suivit assidûment ses instructions publiques (3). Les arguments de saint Ambroise commencent à l'ébranler. Sans doute, il ne va pas déserter sur-le-champ son ancien parti. Non. La vérité se lève; l'erreur n'est pas encore abattue. Mais bientôt cette idée « que le manichéisme ne peut pas même entrer

(1) V, 7.
(2) V, 10.
(3) V, 13-14.

« en parallèle avec la plupart des systèmes philosophiques » germe et grandit dans son esprit. Il est encore arrêté par la difficnlté de concevoir la spiritualité de la substance divine. Mais un dernier effort l'a dégagé de l'erreur : il rompt avec le manichéisme ; le voici catéchumène dans l'Eglise, jusqu'à ce que la vérité dissipe tous les nuages.

CHAPITRE V.

SAINT AUGUSTIN PROFESSEUR DE RHÉTORIQUE.

De brillantes études, de grands succès à l'école du rhéteur (1) inspirèrent à saint Augustin la pensée de tenir école et d'enseigner lui-même : ses goûts l'y poussaient; son ambition l'y détermina. Chez lui, cette passion, naturelle aux hommes faits pour le travail et la lutte, devança les années. La position officielle des professeurs dans l'empire pouvait satisfaire une âme ambitieuse.

Vespasien avait donné un traitement aux rhéteurs (2) : Adrien leur avait accordé l'immunité de certaines charges, et Spartien dit de ce prince « qu'il enrichit et honora les » professeurs (3). » Il est vrai qu'on prête cette réponse à Commode : « Ni vous ni les autres professeurs ne devez être » exempts des charges publiques : il serait ridicule que pour » de misérables petites harangues, on accordât une pa» reille immunité... (4). » Mais Constantin, par un rescrit (5), confirma leurs anciens priviléges : il leur conféra l'exemption des charges; quant aux honneurs municipaux et autres semblables, tels que les fonctions de duumvirs, défenseurs,

(1) Conf. III, 3.

(2) V. Naudet. Mémoires de l'Académie des Inscriptions, t. IX, p. 426.

(3) V. Naudet, loc. cit., p. 427.

(4) .... Neque ipsum immunem esse, neque alium quemquam docentium : neutiquam enim propter breves ac quasdam miseras oratiunculas, etc,

(5) L. 1, C. Th. De medicis et professoribus.

gymnasiarques, édiles, prêtres, flamines, les professeurs purent les subir ou les repousser. C'est peu : l'empereur prétend les mettre à l'abri de toute insulte et des poursuites injurieuses devant les tribunaux; il prononce une peine spéciale contre ceux qui manqueront à la loi. Le rescrit se termine par l'injonction faite aux villes de payer exactement les honoraires de leurs professeurs. Constantin fit plus encore (1) : il étendit aux femmes et aux fils des privilégiés l'exemption des charges publiques.

D'autres lois témoignent de la constante sollicitude des Empereurs pour l'instruction publique. Une constitution de Julien règle le mode de nomination des professeurs municipaux : le choix est fait par les décurions, appuyés de l'avis des notables *(optimorum conspirante consensu)*, et approuvé par l'Empereur (2). Une autre constitution des Empereurs Valens, Gratien et Valentinien (3) organise l'enseignement de la grammaire et des lettres grecques et latines dans les métropoles. On ne peut guères se méprendre sur le but et la portée de ces lois : Constantin l'indique lui-même : « Si » j'accorde tous ces priviléges aux professeurs, c'est pour » répandre et faciliter l'enseignement des lettres et des arts » libéraux » *(quo facilius liberalibus studiis et memoratis artibus multos instituant).*

Comment l'enseignement n'eût-il pas été soutenu par la bienveillance impériale et la faveur publique ? Comment l'éloquence d'un rhéteur, habile à soutenir une thèse ou à tracer un panégyrique, n'eût-elle pas enlevé l'admiration? Toute autre éloquence avait péri dans la société païenne. Plus d'éloquence politique, et depuis longtemps! Quant à

(1) L. 3, C. Th. De medicis et professoribus.

(2) L. 5. C. Th. De medicis et professoribus.

(3) L. 11. C. Th. De medicis et professoribus. Cf. Naudet, loc. cit. p. 432-433.

l'éloquence judiciaire, elle était liée, chez les Romains plus que chez un autre peuple, à l'éloquence politique : elle était morte, elle aussi, avec la vie publique et la liberté ! Il ne restait plus que l'éloquence des professeurs de rhétorique, moins redoutée des empereurs, bien que parfois les plus vils d'entre eux poursuivissent de leur implacable haine tout ce qui cherchait à sauver les derniers débris de la parole antique et de l'antique sagesse. Mais enfin celle-là subsistait, et le quatrième siècle comptait sans doute plus d'un rhéteur de talent qui, joignant l'exemple au précepte, réunissait autour de sa chaire une jeunesse ardente et studieuse.

D'abord Augustin fut professeur de rhétorique à Thagaste dans son pays. Il nous apprend que dès-lors il cherchait avant tout de bons élèves, capables de suivre et de comprendre ses leçons (1). Mais quels élèves trouver à Thagaste ? Quel théâtre pour un ambitieux et pour un orateur ! Qu'est-ce que la parole humaine, enfermée dans une étroite enceinte, expirant sans écho dans quelques âmes ? Ah ! placez-le sur une autre scène : il lui faut le grand jour, la foule compacte et pressée, les longs applaudissements, tout un peuple conquis et subjugué par sa voix. Il a quitté Thagaste ; il arrive à Carthage.

Le nouveau venu déplut-il à la jeunesse ? Osa-t-il émettre quelque opinion propre à discréditer son enseignement ? Saint Augustin remercie Dieu d'avoir prêté des épines à Carthage pour l'en arracher (2). « Rien d'ailleurs n'est » comparable à la honteuse et brutale licence des écoliers » carthaginois. Ils forcent l'entrée des cours avec fureur, et » leur démence effrontée bouleverse l'ordre que chaque » maître y établit dans l'intérêt de ses disciples. Ils com» mettent, avec une impudente stupidité, mille insolences » que la loi devrait punir, si la coutume ne les proté-

(1) Conf. IV, 2.
(2) V, 8.

» geait (1). » Saint Augustin n'eut plus qu'une pensée : fuir promptement Carthage.

De cette ville même il a toujours les yeux fixés sur Rome. Il fait à cette époque un ouvrage (2) où il traitait particulièrement de la distinction entre la convenance et la beauté. Ce livre, il le dédie à un orateur romain du nom d'Hierius, qu'il n'a jamais vu; mais il s'enflamme au récit de ses triomphes. Qu'était-ce que cet Hierius? Un Syrien, initié d'abord aux lettres grecques, devenu plus tard un modèle d'éloquence latine. Quel motif d'émulation pour l'enfant de Thagaste ! Il brûle d'imiter Hierius, et déjà de le rejoindre : bientôt il vogue vers Rome.

Là, il réunit quelques jeunes gens dont il était connu et qui le faisaient connaître, et leur enseigne la rhétorique. Mais il apprend « qu'il se pratique à Rome certaines choses, » inouïes en Afrique. On n'y voit, il est vrai, aucune de ces » violences ordinaires à l'impudente jeunesse de Carthage; » mais il s'y fait, entre jeunes gens, de soudains complots » pour priver le maître de sa récompense, et ils passent » chez un autre, âmes viles qui préfèrent l'argent à la justice » et à la bonne foi (3). » Mais on demande de Milan au préfet de Rome un maître de rhétorique pour cette ville, qui s'engage même à faire les frais du voyage : Augustin sollicite cet emploi par des amis Manichéens. La place est mise au concours : un sujet proposé fait goûter son éloquence à Symmaque; Symmaque l'envoie à Milan (4).

Là, le rhéteur allait trouver saint Ambroise.

Quelle que fût la situation légale des professeurs dans l'Empire, leur influence réelle était effacée par celle des

(1) V, 8.
(2) Conf. IV, 13-14.
(3) V, 12.
(4) V, 13,

chefs de la société catholique; on abandonnait l'école pour l'église, on préférait l'éloquence des évêques à celle des rhéteurs. Qnoi de plus naturel? On peut trouver, sans donte, toutes les grâces de l'éloquence dans l'exposition des règles du discours : mais écoutez cette autre voix : elle annonce et répand la plus grande révolution qui fut jamais; elle *prêche* la transformation du monde antiqne et la régénération de la société païenne. Où courir? Lequel écouter? Lequel attache et ravit son anditoire? Et puisque l'éloquence est l'art de persuader, *lequel est éloquent?*

Qu'll se rencontre un homme illettré, mais convaincu, passionné, plein de zèle et de fen, prêt à consacrer sa vie à la propagation de la foi nouvelle; et qn'en face de sa chaire se dresse une école occupée par un rhéteur habile, versé dans la connaissance des lettres latines, éprls lui-même des charmes de la philosophie antique, et brûlant de communiquer sa science : eh bien! c'est le premier que le peuple veut entendre; et le rhéteur fût-Il Augustin, la salle des cours est presque vide, le temple est trop étroit pour contenir la foule. Mais si l'orateur chrétien sait nnir tontes les ressources de l'art à la sublime et véhémente inspiration de la foi, qui done écoutera le rhéteur? Plus tard, qnel professeur osera tenir école à côté du temple où prêche Augustin?

Les triomphes de saint Ambroise excitent l'attention du nouveau professeur de Milan. Les rhéteurs ne devaient pas avoir dans toute la ville de meillenre école. Augustin va tâcher de dérober à l'oratenr chrétien les secrets de son éloqnence forte et populaire. Il se rend aux sermons du plenx évêque.

Tous les grands orateurs ont été des hommes d'action et des hommes d'Etat. C'est bien ainsi qu'il fant d'abord envisager saint Ambroise. Il était gouverneur de la Ligurie : un jonr d'émeute, il parle au peuple, et le peuple le procla-

me évêque. Il subit sa dignité nouvelle, distribue sa fortune aux pauvres, écrit, prêche, étudie, recueille et console les débris de l'armée de Valens battue par les Goths (378); vend jusqu'aux vases sacrés pour racheter les captifs, siége aux conciles, arrête l'usurpateur Maxime, réfute Symmaque, écrase le paganisme qui relève la tête, lutte sans relâche contre une princesse arienne, essaie de fléchir Théodose irrité, lui impose une pénitence publique et meurt après vingt-deux années d'épiscopat. J'ai déjà commencé le portrait de l'orateur.

Sa parole est ordinairement brève, simple, dépourvue d'ornements. De sonores périodes, un langage artistement travaillé n'apaisent pas les factions prêtes à se déchirer. Son dessein principal est d'instruire; on n'instruit pas avec des déclamations fleuries. Il fait des sermons comme César faisait des mémoires : lorsqu'il prêche, il rappelle cet orateur dépeint par Fénelon : « Le véritable orateur n'orne son » discours que de vérités lumineuses, que de senti- » ments nobles, que d'expressions fortes et proportionnées » à ce qu'il tâche d'inspirer; il pense, il sent, et la parole » suit (1). »

Ce que le peuple lui demande, ce qu'Ambroise veut lui montrer, c'est le sens et le but de la doctrine évangélique. Aussi, les citations des textes sacrés abondent dans ses discours. Entouré d'hérésies, il commente sans cesse les livres saints. Rien de plus pratique et de plus serré tout ensemble que ces commentaires, nouveau manuel de la nouvelle foi.

Mais souvent l'art, pour être moins apparent, n'est pas moins réel. Ambroise est tout pénétré du souvenir des lettres antiques. Le début, un peu emphatique, de l'oraison funèbre du grand Théodose est imité de l'épisode du premier

(1) Lettre sur les occupations de l'Académie française.

livre des Géorgiques (1). Le livre *De officiis ministrorum* atteste la lecture et la connaissance approfondie du livre *De officiis* de Cicéron. Ambroise y trace lui-même des préceptes à l'orateur chrétien; il parle tour à tour de l'entretien familier et de la controverse : « Prenez bien garde de » vous emporter dans l'un ou l'autre, dit-il, mais que le » discours soit doux, tranquille, plein de bienveillance et » de grâce, sans aucune injure... Nous devons craindre dans » le cours de la vie que l'élan de la passion ne comprime la » raison, et nous cherchons à tout régler par la prudence : » de même dans le discours; il faut craindre de donner » l'éveil à la colère ou à la haine, et de laisser paraître » quelque indice de notre passion ou de notre faiblesse. » Et plus loin : « Que le discours soit correct, simple, clair, » lucide, plein de dignité et de gravité; qu'il n'y ait point » d'élégance affectée, mais qu'il s'y mêle quelque grâce.... » Que dirai-je de la voix? Il suffit, selon moi, qu'elle soit » pure et nette... Que la prononciation soit distincte et mâle, » qu'elle s'éloigne du ton rude et grossier des campagnes » sans prendre le rhythme emphatique de la scène, mais » qu'elle conserve l'accent de la piété (2). » Saint Ambroise, on le voit, pouvait tout apprendre à saint Augustin, même la rhétorique.

Sa parole et son exemple exercèrent une grande influence sur le talent du jeune orateur, malgré la diversité profonde de ces deux caractères. Augustin nous dit : « J'écoutais en » suspens sa parole.... et je me laissais ravir au charme » de ces discours, plus savants que ceux de Faustus, bien

(1) Hoc nobis motus terrarum graves, hoc juges pluviæ minabantur, et ultra solitum caligo teuebrosior denuntiabat, quod clementissimus imperator Theodosius excessurus esset e terris. Ipsa igitur excessum ejus elementa mœrebant, etc. etc.

(2) De offic. ministrorum, I, 22-23.

« qu'il y eût moins d'attrait et d'éclat dans l'élocution. » Plus tard, l'éloquence de saint Ambroise est toujours présente à son esprit : dans le traité *De Doctrina christiana* (1), quand il veut donner une idée du genre simple, du genre tempéré, du genre sublime, il va chercher ses exemples dans les livres de saint Ambroise.

Il avait pu, du moins, apprendre de ce grand homme comment on parlait au peuple : si les deux orateurs se ressemblent, c'est par là qu'ils se ressemblent. Même simplicité, même précision. Saint Ambroise l'emporte par le goût et la sobriété; saint Augustin par la force et le pathétique. Mais tous deux conçoivent la prédication de la même manière. Les armes tombaient des mains des Milanais à la voix d'Ambroise ; à la voix d'Augustin, elles s'échappent des mains des habitants de Césarée (2). Il ne s'agit, ni pour l'un ni pour l'autre, d'amuser le peuple : Dieu parle aux hommes par ses ministres.

Mais si l'on excepte les sermons, l'éloquence de saint Augustin n'a plus rien de commun avec celle de saint Ambroise. Jamais on n'eût dit de l'évêque d'Hippone « qu'un » essaim d'abeilles était venu se poser sur ses lèvres, comme » autrefois sur les lèvres de Platon. » Sa vie est un combat; son éloquence est un combat. On trouve je ne sais quoi de rude et de heurté dans ce style façonné pour la lutte. Il court, il vole, il frappe ; le langage est une arme, la parole est un glaive. Cela lui suffit. C'est une flamme éblouissante, et non pas cette lumière douce et calme que Fénelon cherche chez l'orateur. Aussi, moins égal que saint Ambroise, le laisse-t-il souvent bien loin derrière lui. Le mauvais goût nous choque ; mais après tant de siècles écoulés, sa fougue entraîne encore. L'écho de cette voix émeut les chrétiens d'un autre âge,

(1) IV, 21.
(2) De Doctr. chr. IV, 24.

comme elle arrachait des larmes aux chrétiens d'Hippone et de Césarée. Le pathétique abonde, puisé aux sources vives de l'amour des hommes et de l'amour de Dieu : quelle autre qualité demander à l'orateur ? Celui qui pleure est bien près de croire.

Mais saint Augustin est encore le professeur de rhétorique le plus distingué de son époque. Il suffit de lire le traité *De Doctrina christiana* pour s'en assurer. Ce traité, dans son quatrième livre, est surtout curieux comme essai de rhétorique chrétienne. L'évêque d'Hippone n'a pas oublié sa chaire de Milan ni ses premières études. Il est vrai que dans son premier chapitre il prévient le lecteur qu'il n'a pas l'intention de faire un traité de rhétorique ; mais dans le second il montre l'utilité de la rhétorique pour les prédicateurs chrétiens, et dans le troisième il entre en matière (1).

L'orateur chrétien doit plutôt parler en homme sage qu'en homme disert (2). S'il veut parler avec sagesse, qu'il étudie l'Ecriture ; s'il veut parler avec éloquence, qu'il étudie les chefs-d'œuvre de l'art oratoire ; mais il trouvera la sagesse unie à l'éloquence chez les auteurs sacrés (3). Saint Augustin cite un grand nombre d'exemples à l'appui de cette proposition (4). Mais l'obscurité des livres sacrés, quelque éloquente qu'elle puisse être, ne doit pas être imitée par les orateurs chrétiens (5). La clarté, voilà la première qualité de l'orateur. Du reste, la foule indique par son attitude si elle a compris ou non : jusqu'à ce qu'elle ait compris, il

(1) IV, 3.

(2) IV, 5. Saint Basile écrit à Diodore (Ep. 135) : « Un style facile et » simple me paraît tout-à-fait conforme au but du chrétien, qui écrit » moins pour briller que pour être utile à tous. »

(3) 6.

(4) 7.

(5) 8.

faut tourner et retourner la vérité sous toutes ses faces; il faut donc bien se garder d'apprendre par cœur (1). L'élocution doit être agréable : autrement elle rebute le plus grand nombre (2). L'orateur, comme l'a dit Cicéron, doit instruire, plaire, toucher. Si le point essentiel est d'instruire, il faut plaire à l'auditeur pour le retenir, le toucher pour le convertir (3). La parole est stérile, quand elle n'aboutit pas à la conversion (4). L'orateur chrétien se préparera donc au discours par la prière (5). On dit que si l'Esprit saint inspire cet orateur, il n'a plus besoin des leçons des hommes; mais il en est des remèdes de l'âme comme des remèdes du corps, que l'homme présente à l'homme et qui ne peuvent sauver le malade sans la volonté de Dieu (6).

La diction du véritable orateur est simple, tempérée, sublime, selon le sujet (7). Mais le sujet du discours est toujours grand dans l'éloquence sacrée, puisqu'il s'agit du salut éternel (8). Néanmoins, l'orateur chrétien ne doit pas se borner au genre sublime; sa diction doit être simple quand il ne faut qu'instruire, tempérée quand il ne faut que louer ou blâmer; mais s'il faut entraîner des cœurs indociles, alors il doit employer toutes les ressources de la plus haute éloquence (9). Saint Augustin prend des exemples de chaque genre dans les saintes Écritures et dans les docteurs de l'Église (10). Mais le premier soin de l'orateur doit être de varier son discours : cependant on supporte mieux la mo-

(1) IV, 10.
(2) 11.
(3) 12.
(4) 13.
(5) 15.
(6) 16.
(7) 17.
(8) 18.
(9) 19.
(10) 20-21.

notonie du genre simple que la monotonie du genre sublime (1). Saint Augustin s'arrête à définir et à caractériser le genre sublime et le genre tempéré (2); du reste, que l'orateur ne perde pas de vue ce triple but ; il doit être compris, écouté, obéi (3). L'obéissance, il l'obtiendra par la sainteté de sa vie mieux encore que par la force de ses discours ; la meilleure prédication, c'est la prédication de l'exemple (4).

Voilà la rhétorique de saint Augustin, simple, élevée, conforme aux besoins de la société chrétienne. Si nous jugeons le talent du professeur de Milan par les théories de l'évêque d'Hippone, ces vues profondes, cette haute idée de l'art oratoire devaient donner à son enseignement un caractère original et populariser son nom. Peut-être une brillante fortune attendait ce jeune rhéteur : d'abord un grand nom dans les lettres, et puis, vers la fin de sa vie, le gouvernement d'une province ou d'une préfecture : quelles espérances ! mais aussi quels obstacles à sa conversion ! Ces idées ambitieuses l'avaient longtemps retenu dans le manichéisme : cette lourde chaîne une fois brisée, elles l'arrêtaient encore au seuil de l'Eglise.

Mais son génie, son amour de l'éloquence éclairaient sa marche. De même que saint Jérôme, le *Cicéronien*, finissait par trouver un charme infini dans la lecture des prophètes, Augustin, que l'Ecriture avait rebuté d'abord, lit saint Paul avec des transports de joie (5). Fénelon rappelle et résume (6) le sentiment de saint Augustin sur le génie de saint Paul : « Il dit souvent que saint Paul a eu une éloquence » merveilleuse, et que ce torrent d'éloquence est capable

(1) IV, 22.
(2) 24-25.
(3) 26.
(4) 27.
(5) Conf. VII, 21. Exsultare cum tremore didici.
(6) Dialogues sur l'Eloquence.

» de se faire sentir, pour ainsi dire, à ceux même qui dor» ment. Il ajoute qu'en saint Paul la sagesse n'a point cher» ché la beauté des paroles, mais que la beauté des paroles » est allée au-devant de la sagesse. Il rapporte de grands » endroits de ses épîtres, où il fait voir tout l'art des ora» teurs profanes surpassé. » C'est ainsi qu'en lisant saint Paul, comme en écoutant saint Ambroise, le jeune rhéteur faisait chaque jour des progrès dans la voie nouvelle.

Un vieillard de Milan, Simplicianus, lui raconte l'histoire de Victorinus le rhéteur ; l'enseignement de Victorinus avait jeté à Rome un si grand éclat qu'on lui avait élevé une statue sur le Forum : « Il lisait depuis longtemps les saintes Ecri» tures, et faisait une étude assidue, approfondie de tous les » livres chrétiens : il disait à Simplicianus, loin du monde, » en secret et dans l'intimité : Sais-tu que me voilà chré» tien? Je ne le croirai pas, répondit son ami, je ne te comp» terai pas au nombre des chrétiens, que je ne t'aie vu dans » le temple du Christ. Victorinus reprenait ironiquement : » sont-ce donc les murailles qui font le chrétien? Il répé» tait souvent qu'il était décidément chrétien : même ré» ponse de Simplicianus, même plaisanterie sur les mu» railles. Il redoutait de blesser ses amis, superbes idolâtres, » et il se figurait que de ces sommets de Babylone, de ces » cèdres du Liban que Dieu n'avait pas encore brisés, il » roulerait sur lui d'accablantes haines.

» ... Soudain il surprit Simplicianus par ces mots : » Allons à l'Eglise ; je veux être chrétien. Et lui, ne pouvant » contenir sa joie, l'y conduisit à l'instant. Aussitôt qu'il eut » reçu les premières instructions sur les mystères, il donna » son nom pour être régénéré dans le baptême, à l'étonne» ment de Rome, à la joie de l'Eglise...

» Puis quand l'heure fut venue de faire la profession de » foi, qui consiste en certaines paroles retenues de mémoire, » et que récitent ordinairement d'un lieu plus élevé, en pré-

» sence des fidèles de Rome, ceux qui demandent l'accès de
» votre grâce ; les prêtres offrirent à Victorinus de réciter
» en particulier, comme on l'offre aux personnes que peut
» intimider une solennité publique : Victorinus aima mieux
» faire sa profession de foi en présence de la pieuse assem-
» blée. Car ce n'était pas le salut qu'il annonçait dans ses
» leçons de rhétorique, et pourtant il avait professé publi-
» quement. Comment aurait-il craint votre humble troupeau,
» lui qui n'avait pas craint cet auditoire qu'il enivrait de sa
» parole ?

» Il monta ; son nom, répandu tout bas par ceux qui le
» connaissaient, souleva dans l'assemblée un murmure de
» joie. Ce nom, nul ne l'ignorait. Il passa de bouche en
» bouche, et retentit au milieu de l'allégresse générale :
» Victorinus ! Victorinus ! Son aspect avait rompu le silence ;
» on se tut pour l'entendre. Il prononça le symbole d'une
» voix ferme ; *et volebant eum omnes rapere intro in cor*
» *suum, et rapiebant amando et gaudendo : hæ rapientium*
» *manus erant* (1). »

Ce récit ébranle Augustin : sur ces entrefaites arrive un des premiers officiers du palais, Potitianus, son compatriote. Potitianus, chrétien zélé, lui parle d'Antoine, solitaire d'Egypte, dont le nom n'était pas encore venu jusqu'au jeune rhéteur, et des nouvelles de sa vie. Un jour, Potitianus se promenait dans les environs de Trèves avec trois camarades ; l'un d'eux trouve dans une cabane un manuscrit de la vie d'Antoine, il se met à lire ; il admire, il s'enflamme, et déjà songe à quitter la milice du siècle ; un de ses amis était à ses côtés : « Dis-moi, je te prie, où tendent nos tra-
» vaux ? Que cherchons-nous ? Pour qui portons-nous les
» armes ? Quel peut être notre plus grand espoir au palais
» que d'être amis de l'empereur ? Et dans cette fortune,

(1) VIII, 2.

» que de fragilité ! quo de périls ! Et combien de périls pour » arriver à un péril plus graud ! Puis quand cela sera-t-il ? » Mais ami de Dieu, si je veux l'être, je le suis et sur » l'heure. » Il dit et communique à son ami la sainte ardeur qui l'embrase. Potitianus et son compaguon, qui s'étaieut promenés dans uue autre partie du jardin, les rejoigueut et les trouvent résolus à fuir le siècle, à ne plus quitter ce lieu, à y vivre dans la méditation et la prière. « Ils retournèrent » au palais, le cœur attaché toujours à la terre, et les » autres, le cœur attaché au ciel, restèrent dans la ca- » bane (1). »

A cet autre récit, Augustin se trouble : un violent combat, le dernier de tous, s'élève daus son âme; son visage est altéré; ses yeux brilleut d'une flamme étrange; d'une voix entrecoupée, il apostrophe Alypius : « Que faisons-nous ? » Qu'est-ce ? entends-tu ? Les ignorants se lèvent et forcent » le ciel : nous avons la science, et le cœur nous manque, et » nous roulons daus la chair et le sang ! Est-ce honte de les » suivre ? Et n'avons-nous pas plutôt honte de ne pas même » les suivre ? » Il se retire dans un endroit reculé du jardiu. Là toutes les passions, toutes les joies du siècle s'offreut à ses yeux avec des grâces nouvelles ; elles lui parlent leur plus doux langage ; elles s'attachent à lui, suppliantes et désespérées. Quoi ! nous fuir et pour toujours ? Augustin résiste, hésite ; des larmes s'échappent de ses yeux : « Seigneur, » s'écrie-t-il, jusques à quaud ? jusques à quand serez-vous » irrité ? Ne gardez pas souvenir de mes iniquités pas- » sées ! »

» Car je sentais qu'elles me retenaient encore. Et je m'é- » criais en sanglots : Jusques à quand ? jusques à quand ? » Demain ?... demain ?... Pourquoi pas à l'instant ? pourquoi » pas sur l'heure ? »

(1) VIII, 6.

» Je disais et je pleurais dans toute l'amertume d'un cœur » brisé. Et tout-à-coup j'entends sortir d'une maison voi» sine comme une voix d'enfant ou de jeune fille qui chantait » et répétait souvent : *Prends, lis! prends, lis!* Et aussitôt, » changeant de visage, je cherchai sérieusement à me rap» peler si c'était un refrain en usage dans quelque jeu d'en» fant; et rien de tel ne me revint à la mémoire. Je réprimai » mes larmes, et je ne vis plus là qu'un ordre divin d'ouvrir » le livre de l'apôtre et de lire le premier chapitre venu. » Je savais qu'Antoine, se livrant un jour à la lecture de » l'Evangile, avait saisi, comme adressées à lui-même, ces » paroles : « Va, vends ce que tu as, donne-le aux pauvres, » et tu auras un trésor dans le ciel; viens, suis-moi, » et » qu'un tel oracle avait accompli sa conversion.

» Je revins vite à la place où Alypius était assis; car, en » me levant, j'y avais laissé le livre de l'Apôtre. Je le pris, » l'ouvris, et lus en silence le premier chapitre, sur lequel » j'étais tombé : « Ne vivez pas dans les festins, dans les dé» banches, ni dans les voluptés impudiques, ni dans les que» relles, ni dans les jalousies; mais revêtez-vous de notre » seigneur Jésus-Christ, et ne faites pas de votre sensualité » une providence charnelle. » Je ne voulus pas en lire da» vantage; il n'en était pas besoin. La paix et la lumière » s'étaient faites dans mon âme et avaient dissipé les ténè» bres de mes incertitudes (1). »

Augustin quitta sa chaire de rhétorique : comme il ne restait qu'une vingtaine de jours jusqu'au commencement des vacances d'automne, il ne voulut pas afficher sa retraite et renoncer avec fracas à sa profession (2). Ces vingt jours parurent bien longs à son impatience. Enfin arriva le moment de la liberté. Ces nouveaux loisirs furent employés à de

(1) VIII, 8-11.
(2) IX, 2.

pieuses lectures. Enfin, les vacances écoulées, il fit savoir aux citoyens de Milan qu'ils eussent à chercher un autre maître de rhétorique, une grande fatigue et la résolution de se consacrer au service de Dieu lui interdisant l'exercice de sa profession (1).

(1) IX, 5.

CHAPITRE VI.

SAINT AUGUSTIN PHILOSOPHE.

Les Confessions proprement dites, ou, si l'on veut, les *Mémoires* de saint Augustin s'arrêtent à la fin du neuvième livre.

Là commence une digression singulière. Nous avons bien vu, dans le cours de l'ouvrage, des élans presque lyriques où saint Augustin abandonne le récit de sa vie pour adresser une prière ou implorer un pardon. Cette fois, après s'être demandé s'il peut être utile de prolonger ce récit au-delà de sa conversion, il juge à propos d'expliquer comment l'homme arrive à connaître Dieu. L'homme (1) ne se connaît pas entièrement lui-même, puisqu'il ne sait pas à quelles tentations il est capable de résister. Mais ce qu'il sait, à n'en pas douter, c'est qu'il aime Dieu (2). « *Cœlum et terra et omnia quæ in » eis sunt, ecce undique mihi dicunt ut te amem.* » Mais qu'est-ce donc qu'il aime en aimant Dieu? « J'ai demandé » mon Dieu à l'univers, et il m'a répondu : Je ne suis pas » Dieu, je suis son œuvre. Mais l'univers n'offre-t-il pas le » même spectacle à tous ceux qui peuvent le voir? Pourquoi » donc ne tient-il pas à tous le même langage? Car tous les » animaux, grands et petits, le voient sans pouvoir l'interro-

(1) X, 5.
(2) X, 6.

» ger, en l'absence d'une raison maîtresse qui préside aux
» rapports des sens (1). » Alors il se retourne vers lui-même et s'interroge : « Qni donc es-tu? » L'homme est composé d'un corps et d'une âme. C'est à l'âme qu'il demandera Dieu. Le monde visible est placé là pour répondre aux perpétnelles interrogations de l'homme.

C'est l'âme senle qui peut connaître Dieu : mais quelle facnlté de l'âme *(quæ vis)?* Est-ce la perception extérienre? Non; autrement les animaux connaîtraient Dieu (2).

Serait-ce la mémoire? Cette qnestion conduit saint Augustin à faire un traité sur la mémoire; il y consacre la fin dn dixième livre des Confessions. Suivons-le dans sa marche, quelque bizarre qu'elle nous paraisse. Nous verrons ensuite comment il enchaîne à cette première dissertation philosophique une autre dissertation sur la nature du temps; de là comment il arrive à la création du monde.

Saint Augustin est, comme on dirait de nos jours, un *psychologue* très-distingné; mais l'étude de la mémoire a pour lui je ne sais quel attrait particulier. Il y revient dans son traité de la Mnsique, dans ses Lettres, etc., etc. De plus, il s'efforce d'y rattacher de graves questions de métaphysique et de théodicée.

Il commence, dans les Confessions, par une description très-poétique et très-animée des phénomènes de la mémoire (3). La mémoire, c'est la faculté de conserver non-senlement les idées acquises, mais encore *toutes sortes d'idées*. Quelle n'est pas son étendue! C'est par elle qu'on explique une foule d'opérations de l'âme humaine. Sans elle, pas d'induction : sans elle, pas de regret ni d'espérance. Quelle source d'étonnement et d'admiration dans les études

(1) X, 6.
(2) X, 7.
(3) X, 8.

psychologiques ! Les hommes vont admirer les cimes des monts, les vagues de la mer, le vaste cours des fleuves, l'immensité de l'Océan, le mouvement des astres, et ils s'ignorent, ils s'abandonnent eux-mêmes (1) !

Ici le philosophe s'attache à la diversité des opérations de la mémoire : il y a une mémoire des choses sensibles et une mémoire des choses intellectuelles (2). Mais le procédé n'est pas le même dans les deux cas. Ces phénomènes du monde visible ne s'offrent pas eux-mêmes à la mémoire, mais par leur image : au contraire, quand il s'agit de choses immatérielles, comme la science et la pensée, elles sont présentes à la mémoire sans l'intermédiaire d'aucune image (3). De là saint Augustin passe aux idées nécessaires et aux conséquences qu'on en tire : J'ai reconnu leur vérité dans mon esprit, dit-il, je les lui ai remises comme un dépôt pour les reprendre à mon désir. Avant de les connaître, je les avais donc en moi, mais non dans ma mémoire. Mais où donc ? et comment les ai-je reconnues au simple aspect ? Comment ai-je dit : Il en est ainsi, voilà la vérité (4) ? D'après saint Augustin, la notion d'une chose incorporelle, même quand nous la percevrions par une intuition directe, n'est qu'une réunion d'idées éparses et confiées à la mémoire. *Cogitare*, penser, n'est que le fréquentatif de *cogere*, réunir. Cette dernière théorie n'est pas nette. Saint Augustin veut-il dire que dans la formation de la connaissance humaine, l'esprit va du simple au composé ? Mais comment soutenir que l'esprit humain procède ainsi ? Quoi ! dit un psychologue fameux, quand je dis que je pense, j'ai d'abord l'idée de moi-même, ensuite l'idée de pensée ! puis, en réunissant ces deux idées, je découvre que je pense ! Que tout homme capable de réfléchir

(1) X, 8.
(2) X, 9.
(3) X, 10.
(4) X, 10.

juge par lui-même si c'est par une semblable opération que lui vient la conviction qu'il pense ! Peut-être, dans ce passage un peu confus, faut-il se borner à reconnaître la loi de l'association des idées : « Toute conception présente est liée » à celle qui précède et à celle qui suit. »

Saint Augustin continue à énumérer les diverses opérations de la mémoire ; il nous parle (1) de la mémoire des sons et des nombres, et s'exprime ainsi : *Item continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles.* S'il ne s'agit que des sons et des nombres, cela rentre dans le domaine de la mémoire ; s'il s'agit encore de certains axiômes mathématiques, lois éternelles de la pensée, il faudrait franchir le cercle de la mémoire. Peut-être Augustin n'a-t-il en vue que les corollaires de ces axiômes.

Vient ensuite le souvenir des opérations intellectuelles, le souvenir du souvenir, le souvenir des passions (2). Saint Augustin se demande comment on peut se rappeler avec joie la tristesse passée ; la joie est dans l'esprit, la tristesse dans la mémoire (3). Le problème qu'il ne résout pas est facile à résoudre. Sans doute une idée qu'on fait revivre peut réveiller un sentiment : mais la mémoire est la faculté de conserver les idées acquises, et non de conserver les sentiments. Le sentiment de tristesse effacé, l'idée apparaît seule à la mémoire : quoi de plus simple ?

Comment les réalités absentes se représentent-elles à la mémoire ? Ici la théorie de saint Augustin devient singulièrement obscure. Croit-il au système des idées représentatives ?

Je lis dans Malebranche (4) : « L'imagination ne consiste » que dans la force qu'a l'âme de se former des images des

(1) X, 12.
(2) X, 13.
(3) X, 14.
(4) Recherche de la Vérité, II, I.

» objets, en les imprimant, pour ainsi dire, dans les fibres
» de son cerveau. »

Et plus loin : (1) « Pour l'explication de la *mémoire*, il
» suffit de bien comprendre cette vérité : que toutes nos dif-
» férentes perceptions sont attachées aux changements qui
» arrivent aux fibres de la partie principale du cerveau dans
» laquelle l'âme réside plus particulièrement; parce que
» ce seul principe supposé, la nature de la mémoire est ex-
» pliquée.... Que si on veut faire réflexion sur ce qu'on a dit
» auparavant de l'imagination, et sur le peu que l'on vient de
» dire de la mémoire, et si l'on est délivré de ce préjugé :
» que notre cerveau est trop petit pour conserver des vesti-
» ges et des impressions en fort grand nombre ; on aura le
» plaisir de découvrir la cause de tous ces effets sur-
» prenants de la mémoire dont parle saint Augustin avec
» tant d'admiration dans le dixième livre de ses Confes-
» sions. »

En effet le langage des Confessions s'accorde bien avec celui de Malebranche. Mais ce qui peut nous faire hésiter, quand il s'agit d'apprécier le système de saint Augustin, c'est le style figuré de cet auteur, et d'autre part, l'abus que tous les écrivains ont fait de la métaphore, quand il s'est agi de disserter sur la mémoire (2). Faut-il voir dans le dixième livre un long abus de la métaphore ou l'exposition scientifique d'une théorie? Je m'arrête à ce dernier parti. Que conclure, en effet, des textes suivants? « Je nomme l'image
» du soleil, et cette image existe dans ma mémoire » *(nomino imaginem solis, et hæc adest in memoria mea)*. « L'impres-
» sion de l'image dans la mémoire est devancée par la pré-
» sence de l'objet dont se détache l'image. Ainsi pour Car-

(1) Recherche de la Vérité, II, 5.

(2) Effacez des livres des philosophes toutes les métaphores empruntées des phénomènes de la vision, vous changerez la face de la philosophie ancienne et moderne. (Reid., édition Jouffroy, t. 3, p. 345.)

» thage, ainsi pour tous les lieux que j'ai parcourus (1). » *(Cum imprimitur rei cujusque imago in memoria, prius necesse est ut adsit res ipsa unde illa imago possit imprimi.)* Plus haut il insiste sur la formation de ces images : *Quæ quomodo fabricatæ sint quis dicit?* Ce mot *fabricatæ* ne paraît guère pris au figuré. Cependant la multiplicité des interrogations et des exclamations, et cette *obscure clarté* d'un style sans cesse métaphorique laissent toujours subsister quelque doute dans l'esprit du lecteur.

Mais il faut compléter ici les Confessions par une Lettre sur la Mémoire et l'Imagination adressée à Nébridius (2).

Nébridius avait écrit sur ce sujet à saint Augustin. Je comprends, disait-il, l'image sans le souvenir, mais je ne comprends pas le souvenir sans une image *(phantasia)*. Quant au souvenir de la pensée, nous unissons à la pensée, continuait-il, un signe sensible quelconque, par exemple la parole (3).

Saint Augustin répond en distinguant trois manières d'être de la mémoire imaginative, trois genres de *phantasiæ*, selon que la mémoire s'applique à des choses sensibles (4) ou à des choses fantastiques (5) ou à d'autres conceptions, comme les nombres ou les rhythmes. Il montre ensuite que la *phantasia* ne saurait exister sans la mémoire, parce qu'elle se compose 1° d'un souvenir ; 2° d'une faculté, naturelle à l'âme, d'agrandir ou de diminuer les objets perçus *(vim quamdam minuendi et augendi animæ insitam)*. C'est ainsi qu'après avoir vu quelque oiseau nous pouvons nous imaginer un oiseau pris en dehors du monde réel. Au contraire, interro-

(1) X, 16.
(2) Ep. VII.
(3) Ep. VI.
(4) Ex. Carthage, Verecundus.
(5) Ex. Enée, Médée, le Phlégéton.

gez un aveugle-né sur les couleurs : il n'a pas même l'idée des conleurs.

Mais ce qui n'est pas moins faux, ajoute Augustin, c'est d'enchaîner la mémoire à la *phantasia*. Platon a dit qu'apprendre, c'était se sonvenir : il admire cette belle théorie (1). Nous avons en nous l'idée de l'éternité... le souvenir peut donc exister sans une image !

Platon, dans la théorie de la réminiscence, a-t-on dit, atteste simplement cette connaissance naturelle et implicite de Dieu qui se trouve dans tous les hommes ; c'est un beau symbole qui cache une profonde observation philosophique. Ce n'est pas seulement un symbole. Augustin vient précisément rappeler le système platonicien dans une discussion psychologique sur la mémoire ! Admet-il toutes les conséquences de ce système? Je ne veux pas le rechercher, mais par cela seul qu'il invoque ici la théorie de la réminiscence, j'en conclus qu'il fait rentrer l'idée de Dieu dans le domaine de la mémoire.

C'est d'ailleurs une question qu'il agite au dixième livre des Confessions.

On lit au chapitre dix-septième : « Je vais donc au-delà de » ma mémoire pour arriver à celui qui m'a séparé des ani- » maux, et m'a fait plus sage que les oiseaux du ciel. Je vais » au-delà de ma mémoire... Mais où vous trouverai-je (2) ? »

Puis on lit aux chapitres vingt-quatrième et vingt-cinquième : « Je vous ai cherché, Seigneur, et je ne vous ai pas » trouvé hors de ma mémoire (3). » « Seigneur, dit-il plus » loin, vous avez daigné habiter dans ma mémoire (4). »

(1) Socraticum illud nobilissimumque inventum.

(2) Transibo ergo et memoriam, ut attingam eum qui separavit me a quadrupedibus et volatilibus cœli sapientiorem me fecit. Transibo et memoriam.... Et ubi te inveniam ?

(3) Non te inveni extra eam.

(4) Dignatus es habitare in memoria mea.

Saint Augustin a parlé un langage plus exact, lorsqu'il a dit : « Il vaut mieux croire que telle est la nature de l'âme » intelligente qu'unie par la volonté du Créateur aux choses » intelligibles, elle les voit dans une sorte de lumière incor» porelle d'une espèce particulière *(sui generis)*, comme » l'œil du corps voit dans la lumière corporelle les objets » qui l'entourent (1). »

En effet, la mémoire n'a trait qu'indirectement aux idées nécessaires. Qu'est-ce que le souvenir? Le renouvellement d'une connaissance acquise à un moment donné, dans certaines circonstances. Avons-nous donc acquis à un moment donné les principes de la raison! N'est-ce pas là cette science antérieure à toute science humaine? L'affirmation d'une idée nécessaire, c'est-à-dire l'adhésion spontanée de l'esprit humain à la vérité n'est pas un acte de mémoire : l'esprit *connaît*, il ne *reconnaît* pas : ignorer ou connaître, voilà les deux états de l'âme par rapport aux idées rationnelles; rien d'intermédiaire.

Aristote a dit : La mémoire ne va jamais sans la notion du temps. Mais d'autre part, qu'est-ce que le temps par rapport à l'éternité? Comment concilier l'immutabilité divine avec l'intervention de Dieu à un moment marqué dans le domaine du temps et du fini? Comment expliquer la création? Ces questions philosophiques occupent le livre XI des Confessions (2).

Qu'est-ce que le temps? Il faut remarquer d'abord que l'idée du temps est très-claire à notre esprit : mais s'agit-il de définir et d'expliquer le temps? l'esprit se heurte contre d'incroyables difficultés (3).

(1) Saint Augustin cité par Thomassin, dans son traité *De Deo*, I, c. VIII, 5.

(2) Nous laissons de côté les livres XII et XIII, qui traitent des matières exclusivement théologiques.

(3) XI, 14.

Le *temps* ne peut se concevoir, isolé d'un *avenir* et d'un *passé*. Le *présent*, s'il était toujours *présent*, sans glisser au passé, ne serait plus le temps, mais l'éternité. Voici la conséquence : le présent est sans étendue, et ce qu'on peut nommer le présent, c'est, dans le temps, un point idéal et indivisible (1).

Cela posé, le passé, l'avenir ont-ils l'*être* en dehors des conceptions de l'intelligence humaine? Non, car le passé *n'est plus* et l'avenir *n'est pas encore* (2). Il faut donc étudier le temps dans l'esprit même de l'homme. *Præsens de præteritis memoria, præsens de præsentibus contuitus, præsens de futuris exspectatio*. Tout cela n'existe que dans l'esprit; je ne le vois pas ailleurs. *(Sunt hæc in anima tria quædam, et alibi ea non video)* (3).

Cherchons la mesure du temps, la trouverons-nous dans le mouvement des corps célestes? On l'a dit : mais « quand le » soleil s'arrêta à la prière d'un homme pour lui laisser le » loisir d'achever sa victoire, le temps s'arrêta-t-il avec le » soleil? Et n'est-ce pas dans l'espace de temps nécessaire » que se termina la bataille (4)? Non; le temps n'est pas le mouvement des corps : c'est dans l'esprit humain qu'on mesure le temps. La réalité passe, et laisse dans l'âme une impression qui lui survit : l'impression, qui seule n'a pas fini, voilà ce que l'esprit humain peut saisir et mesurer. Le *temps* n'est qu'une abstraction (5).

Notre âme (6) conçoit à la fois l'éternité et le temps, dit Proclus, parce qu'elle touche à la fois à l'un et à l'autre; elle occupe les confins des deux mondes; par son essence

(1) XI, 15.
(2) V XI, 20-22.
(3) XI, 20.
(4) XI, 23.
(5) XI, 27-28.
(6) Cf. Thomassin, *De Deo*, IV, c. XI, 13.

éternelle elle a l'idée de l'éternité, par son action dans le temps, elle conçoit l'idée du temps.

Mais si le temps est l'impression produite dans l'esprit par la succession des choses, il s'ensuit que le temps ne peut pas même se concevoir en dehors de la création. Supprimez les créatures, et vous supprimerez le temps. On demande à saint Augustin : « Que faisait Dieu dans les siècles innombra-» bles qui précédèrent la création? » Puisqu'avant le ciel et la terre il n'y avait pas de temps, répond-il, pourquoi demande-t-on, Seigneur, ce que vous faisiez alors? Il n'y avait pas d'*alors* où il n'y avait pas de temps (1). Dieu seul était, Dieu, l'immuable, l'éternel.

L'éternité, c'est le mode de la vie divine. Ne comparez pas le temps et l'éternité : « Tout être soumis à la loi du temps, » dit Boèce, lors même qu'il n'aurait eu ni commencement » ni fin, comme Aristote l'a pensé du monde, n'est pas en-» core tel qu'il puisse porter le nom d'éternel. » Ecoutons saint Augustin : « Ce n'est pas par le temps que vous pré-» cédez tous les temps; car alors vous ne précéderiez point » tous les temps. Mais vous précédez tout le passé de toute » la hauteur de votre éternité toujours présente, et vous » dominez tout l'avenir, parce qu'il est encore à venir et » que, lorsqu'il sera arrivé, il sera déjà passé; mais pour » vous, vous êtes toujours le même et vos années ne défail-» lent point, vos années ne vont ni ne viennent, et les nôtres » vont et viennent... Vos années demeurent toutes à la fois, » parce qu'elles demeurent. Elles ne se chassent pas pour se » succéder parce qu'elles ne passent pas... Vos années sont » un seul jour; et votre aujourd'hui ne cède pas la place au » lendemain, il ne succède pas à la veille. Aujourd'hui, pour » vous, c'est l'éternité (2).

(1) XI, 13. Non erat *tunc*, ubi non erat tempus, et plus loin (XI, 30), non dicitur *nunquam* ubi non erat tempus.

(2) XI, 13.

Quelle étonnante profondeur ! Qui sut mieux percer les mystères de la nature divine ? Il est donné à certains esprits d'approcher plus près du sanctuaire et de soulever un coin du voile mystérieux. Exceptons un court passage du Timée : qui donc avait ainsi parlé de l'Eternel ? qui avait osé dire : L'avenir et le passé n'existent pas pour lui ! Qui avait, sous son regard, immobilisé les siècles ? Un jour nouveau vient éclairer d'obscurs problèmes, la prescience n'est plus que la science : Dieu ne prévoit pas, il *voit* les actes des hommes dans l'inaltérable lumière d'un présent éternel. Le créateur du temps subirait la loi du temps ! L'Etre immuable vieillirait avec le monde et serait entraîné dans la fuite rapide des siècles ! Non : le Tout-Puissant est affranchi du temps, comme il l'est du lieu : l'éternité n'est qu'une autre sorte d'immensité. Que si de telles vérités nous accablent et si l'intelligence humaine ploie sous le fardeau, c'est que, malgré tous les progrès de la théodicée, le dogme fondamental est toujours l'incompréhensibilité divine.

Il était difficile à saint Augustin d'aborder ces problèmes sans traiter de la création.

Dieu est le principe des êtres contingents ; mais de quelle sorte ? Nous disons communément : Il est créateur, il est providence, il est rémunérateur et vengeur. Avons-nous envisagé Dieu sous tous les aspects ? C'est impossible : nous ne sommes pas même assurés d'avoir mis en lui toutes les qualités humaines qui sont le reflet de sa nature excellente et divine. Ce qui reste évident, c'est l'imperfection de la connaissance de l'homme, et voilà le principe d'une imperfection radicale, inévitable, dans la conception des rapports de Dieu avec les êtres contingents.

Nous concevons toutes choses sous ce triple aspect du passé, du présent, de l'avenir. De là nous imaginons un Dieu créateur pour le passé, rémunérateur pour l'avenir, providence pour le présent : de là une succession qui ne saurait

exister dans l'action divine. C'est un seul acte qui rend compte du développement de l'éternelle puissance.

Saint Augustin se tire à la fois des périls du dualisme et du panthéisme.

Il a dès longtemps reponssé ce dualisme grossier qu'avait popularisé la religion de Manès. Il repousse également le système de la *formation* (1). Pourquoi supposer qu'il faille une matière à Dieu pour construire le monde? Il a fait le monde. Et l'homme, dans sa misère, se demande à soi-même : Avec quoi l'a-t-il fait? Quelle puérilité! Ne pouvant s'élever jusqu'à Dieu, ils l'abaissent jusqu'à l'homme! Un sculpteur fait une statue, un architecte un palais. Avec quoi? La question est sensée. On a fourni le bronze et le marbre. Mais ici! Les matériaux, d'où viennent-ils? Vous n'avez fait que reculer la difficulté! Dieu n'a besoin que de soi pour faire le monde.

Il ne faut pas prendre à la lettre ces expressions de saint Augustin : *Et inspexi cætera infra te, et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse. Esse quidem, quoniam abs te sunt ; non esse autem, quoniam id quod es non sunt* (2). Saint Augustin n'a jamais prétendu absorber l'univers en Dieu ni voir dans les attributs répartis entre les différents êtres les modes du développement des attributs divins dans le temps et dans l'espace. L'évêque d'Hippone n'est pas un panthéiste.

Nul n'avait encore philosophiquement enseigné au monde avec cette netteté, cette hardiesse, cette vigueur, le dogme de la création (3).

Dieu, l'être nécessaire, Dieu, le principe et la cause première, ne saurait être qu'une cause toute-puissante, sage, juste et bonne, en d'autres termes, Dieu ne saurait être que créa-

(1) XI, 5.
(2) VII, 11.
(3) V. Conf. XI, passim. Cf. De Civitate Dei, XII, 15-17.

teur et providence. Il est créateur, car c'est une cause libre, intelligente et sage; il est providence, car il est éternellement l'immuable principe, c'est-à-dire il est créateur et conservateur tout ensemble, puisque l'action divine est indivisible (1). Voilà ce qui découle de la doctrine même de saint Augustin sur Dieu, le Temps et l'Eternité.

Mais la volonté, dans l'homme, est distincte de la puissance, de la force efficace, de l'effet qu'elle poursuit. En Dieu, la puissance et la volonté sont identiques; ce qu'il veut *est* par là même. La volonté humaine s'exerce par des actes successifs; la volonté divine s'exerce en dehors du temps; elle n'admet ni succession, ni commencement, ni fin.

Saint Augustin accumule dans un court chapitre (2) toutes les objections contre la création : « Que faisait Dieu avant de » créer le ciel et la terre? S'il demeurait dans l'inaction, » pourquoi en est-il sorti, pourquoi y est-il rentré? S'il s'est » accompli en Dieu un acte nouveau, une volonté nouvelle, » pour donner l'être à une créature, est-il une éternité vraie » là où naît une volonté qui n'était pas? car la volonté de Dieu » n'est pas la créature; elle est antérieure à la créature. » Nulle création sans préexistence de la volonté créatrice. » La volonté de Dieu appartient donc à sa substance. Que » s'il est survenu, dans la substance divine, quelque chose » de nouveau, on ne peut plus, en vérité, la dire éternelle. » Et si Dieu a voulu de toute éternité l'existence de la » créature, pourquoi, elle aussi, n'est-elle pas éternelle? »

Saint Augustin réfute plus nettement ces objections dans la cité de Dieu (3).

La matière ne peut pas être coéternelle à Dieu. Saint Augustin le démontre par la différence des deux natures. La

(1) Cf. XI, 31... sine distinctione actionis tuæ.

(2) XI, 10.

(3) XII, 15-17. Du reste, toute cette théorie est éparse dans les Confessions.

matière ne peut exister que *dans le temps*, qui implique une succession. Dieu ne peut exister que *dans l'éternité*, qui n'implique aucune succession (1).

Ceux qui voient un *changement* dans la volonté divine, se font un Dieu à leur taille, et mesurent sa volonté sur la nôtre. Il n'y a pas pour Dieu deux états distincts, le repos et l'action. Ne nous imaginons pas un Dieu au repos qui se tient bien tranquille, et puis un Dieu en action qui se met au travail. Dieu agit sans sortir de son repos et il se repose sans cesser d'agir. Il applique à une œuvre nouvelle non pas une pensée nouvelle, mais une éternelle pensée. C'est dans l'œuvre et non dans l'acte qu'il faut chercher le commencement et la succession : c'est ainsi que l'œuvre nouvelle n'accuse aucune mutabilité dans son auteur; c'est une seule et même volonté qui a fait d'abord que ni le monde ni le temps n'existaient, puis qui les a fait sortir du sein de l'immuable unité (2).

Nous terminons cet *Essai* comme saint Augustin lui-même a terminé ses Confessions. C'était entrer dans sa pensée. Il a voulu faire succéder l'enseignement direct à l'enseignement qu'offrait sa vie. Nous avons laissé sa vie pour étudier sa doctrine. Quel meilleur hommage pouvions-nous rendre au livre et à l'auteur?

(1) De Civit. Dei, XII, 15.
(2) De Civit. Dei, XII, 17.

TABLE.

Beauvais. — Imp. d'Ach. Desjardins.







